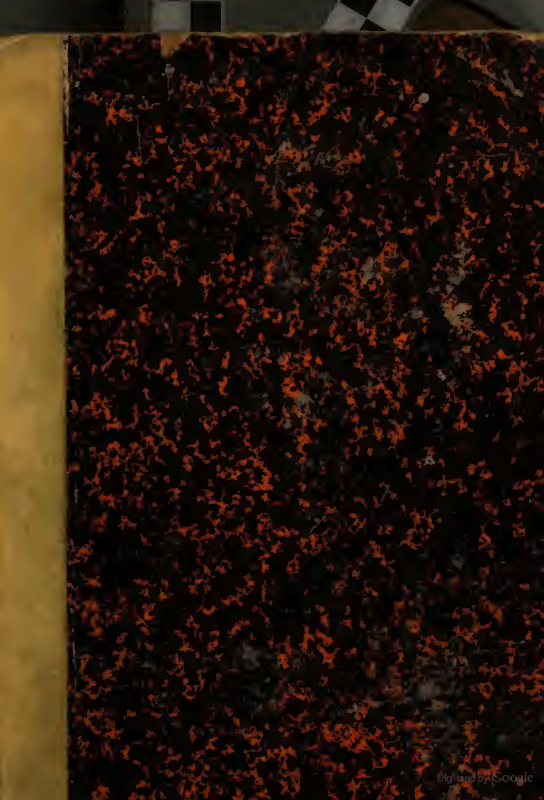
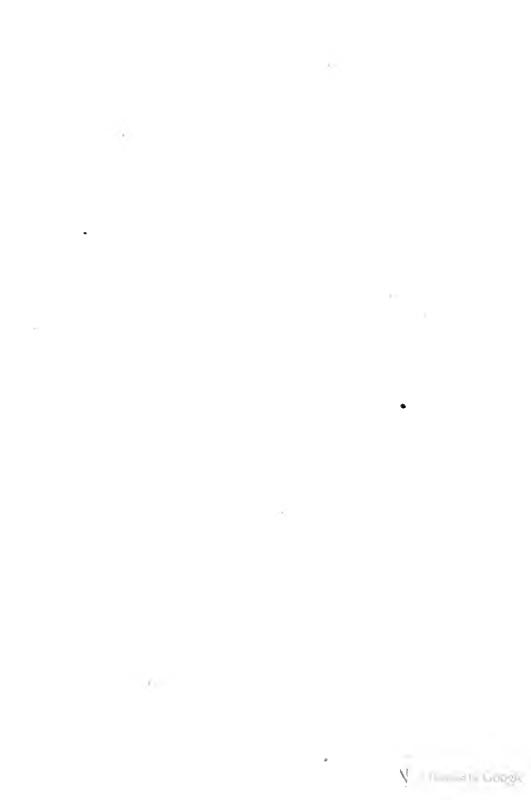








PENSIERI E DOTTRINE

TRASCELTI

DALLE OPERE DI A. ROSMINI

ORDINATI E ANNOTATI

IN SERVIZIO

DELLA LETTERATURA

E DELLE ARTI BELLE



INTRA

TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI

1873.

14-8.2.1

OPERE

EDITE E INEDITE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO



INTRA
TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI
1873.

Proprietà letteraria

LETTERATURA

E ARTI BELLE



PARTE SECONDA



PENSIERI E DOTTRINE

TRASCELTI

DALLE OPERE DI A. ROSMINI

ORDINATI E ANNOTATI

IN SERVIZIO

DELLA LETTERATURA

E DELLE ARTI BELLE



INTRA

TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI

1973.

AVVERTIMENTO



Nel raccogliere dalle opere di A. Rosmini i pensieri e le dottrine che ci parevano utili a que' cultori delle lettere e arti belle, che non poterono studiare i molti volumi del filosofo Roveretano, cresciutaci di molto, quasi senza accorgerci, la materia, pensammo di ordinarla a comodo de' lettori. Abbiamo pertanto divisa la raccolta in due sezioni: ponendo nella prima ciò che più da vicino s'attiene alle arti belle, e segnatamente alla letteratura; e serbando alla seconda tutto quel che può servire di più remota educazione a ogni colta persona, cioè que' principj generali delle scienze e specialmente della morale, quelle notizie delle umane facoltà e degli ingegni o de' caratteri, che non è lecito ignorare a chi si dedica ai nobili esercizi dell'intelletto, e in fine la esposizione della natura di quelle tre grandi società, che, necessario al pieno sviluppo del genere umano, devono, a' nostri tempi, richiamar più che mai l'attenzione d'ogni scrittore: vogliam dire della società *religiosa, domestica, civile*, alle quali abbiain date con più affettuosa cura le ultime duecento pagine, facendo un compendio del volume che l'Autore intitolava *Diritto sociale*. Ciascuna delle sezioni abbiamo divisa in capi, e in altre minori partizioni, preponendo un titolo a ogni brano dell'Autore, e citando a piè di pagina l'opera e il luogo, onde il brano fu tratto. Là dove poi la sentenza del testo ci pareva feconda di qualche

spontanea applicazione, e confermata da qualche bel passo di scrittore classico e massime dell'Alighieri, non abbiain lasciato di notarlo, e le nostre note abbiaino distinte d'asterisco, perchè non si confondessero con quelle dell'Autore.

Noi vediam troppo beno come ci può osser fatta colpa d'aver voluto dare l'aspetto di un'opera stante per sè a un libro che offre mistura di stile il più vario, ora accurato e ora un po' negletto, ora splendido e or severo, secondo l'indole dello opere svariato che ce ne fornirono la materia: vediammo che l'argomento annunziato ne' titoli è spesse volte toccato quasi alla sfuggita, e non mai pionamente svolto come avrebbe fatto l'autore se di proposito l'avesse preso a trattare; ma confidiam nell'indulgenza del lettore, il quale sa in che modo il libro venne compilato, e lo riceverà non più che come un'*Antologia* delle rosmianiane dottrine applicabili al Bello. Anche intorno alle nostre note, talora lunghe e accumulate, ci pungo non piccolo timore che sieno per parere indogne dell'altozza dell'italiano filosofo, quantunque abbiain cercato di conformarci agli schietti intendimenti di lui. In somma, noi non ignoriamo i molti difetti della nostra raccolta: ma ci riposiamo nella speranza, che gli uomini di buona volontà, po' quali fu preparata, vorranno accogliere benignamente la buona volontà, dalla quale fummo guidati nella non breve fatica.

PAOLO PEREZ.

INDICE DELLE MATERIE

SEZIONE I.

CAPO I. *Arti belle e bellezza.*

ARTICOLO I. *Arti belle.*

- A) *Le sette arti imitative* PAG. 1
B) *Relazione della Ginnastica e dei pubblici ginocchi con le
belle arti* » 4

ARTICOLO II. *Inizi ed elementi del Bello, la regolarità, l'ordine, l'armonia.*

- A) *Diletto razionale che viene dalla regolarità, e varie guise
di regolarità o d'ordine* » 13
B) *Leggi dell'armonia ingenite nell'anima umana, e varie specie
di armonia* » 23

ARTICOLO III. *Bellezza.*

- A) *Bellezza nello stato primitivo d'Adamo* » 36
B) *Bellezza morale propria de' Cristiani* » 44
C) *Bellezza che risulta dalla varietà delle specie degli enti, e che
toccherà il suo termine nella varietà de' tipi beati in cielo* . . . » 51

CAPO II. *Arte della parola.*

ARTICOLO I. *Eloquenza.*

- A) *Principio e uffizj dell'eloquenza ne' tempi cristiani* . . . » 58
B) *Uffizio e principio dell'eloquenza sacra* » 70

ARTICOLO II. *Poesia.*

- A) *Uffizio del poeta, raccogliere la molteplice varietà in un
ordine, affidandosi nella Provvidenza eterna* » 76
B) *Differenza tra la poesia antica e la nostra* » 79

ARTICOLO III. *Letteratura in generale.*

A) <i>La letteratura esprime lo stato della società</i>	PAG. 83
B) <i>La letteratura odierna non può ormai appagarsi della sola bellezza dell'elocuzione</i>	» 92
CAPO III. Cenni filologici.	
ARTICOLO I. <i>Lingua.</i>	
A) <i>Intorno allo studio della lingua italiana</i>	» 95
B) <i>Intorno alla lingua filosofica</i>	» 109
C) <i>Intorno alla lingua teologica e sacra</i>	» 115
ARTICOLO II. <i>Vocaboli.</i>	
A) <i>Importanza dello studio e del retto uso de' vocaboli a scer- nere e comunicare il vero</i>	» 130
B) <i>Difetti propri de' vocaboli e di chi li usa, ed errori ch'essi producono</i>	» 133
C) <i>Esempi di vocaboli, i cui sensi vanno accuratamente distinti</i> »	139
CAPO IV. Frammenti d'una Grammatica filosofica.	
ARTICOLO I. <i>Dell'umana facoltà di parlare.</i>	
ARTICOLO II. <i>Del Nome.</i>	
A) <i>Nomi comuni e nomi propri, mondo ideale e mondo reale da essi rappresentato</i>	» 157
B) <i>Nomi astratti</i>	» 187
C) <i>Nomi personali</i>	» 190
ARTICOLO III. <i>Del Verbo</i> » 204	
ARTICOLO IV. <i>Delle particelle congiuntive</i> » 207	
ARTICOLO V. <i>Cenni della lingua primitiva</i> » 211	
CAPO V. Considerazioni intorno alla Mitologia.	
1. ^a <i>Simboli primitivi, loro alterazione, e dottrina in essi conservata</i>	» 223
2. ^a <i>Due specie d'idolatria, e causa principale di essa</i>	» 226
3. ^a <i>Nelle antiche mitologie vedesi un sistema lavorato ad arte, e loro fondamento è la deificazione delle due forse naturali, l'attiva e la passiva</i>	» 229
4. ^a <i>Il fondamento della mitologia sembra nascondersi ne' tempi anteriori al diluvio</i>	» 232
5. ^a <i>Idolatria de' Camiti, la prima dopo il diluvio</i>	» 235
6. ^a <i>Tre periodi d'idolatrie successive, la Camitica, la Semi- tica, e la Iapetica, gli Dei, i semidei, e gli uomini</i>	» 239
7. ^a <i>Religione dei Greci e Romani</i>	» 246
8. ^a <i>Regresso degli Alessandrini</i>	» 248

CAPO VI. Accenni a studi su Dante.

ARTICOLO I. <i>Della dottrina politica di Dante</i> . . .	PAG. 251
ARTICOLO II. <i>Della dottrina ideologica di Dante</i> . . .	» 268
ARTICOLO III. <i>Della dottrina teologica di Dante</i> . . .	» 279

SEZIONE II.

CAPO I. Scienza, o educazione dell'intelletto.

ARTICOLO I. *Verità e Progresso.*

ARTICOLO II. *Schizzi d'una storia delle scienze.*

A) <i>Leggi generali che presiedono allo sviluppo delle umane dottrine</i>	» 306
B) <i>Alcuni periodi della Filosofia</i>	» 313
C) <i>Altre scienze e dottrine</i>	» 319

ARTICOLO III. *Popolarità e franchezza conveniente alla scienza* » 336

CAPO II. Morale, o educazione della volontà.

ARTICOLO I. *Degli elementi che formano, accompagnano, o accrescono l'atto morale.*

A) <i>Giudizi, affetti, azioni, tre anelli dell'umano operare e loro nesso</i>	» 352
B) <i>Essenza, dignità e forza dell'atto morale</i>	» 362

ARTICOLO II. *Dell'indole e del vigore della libera volontà.*

A) <i>Dove sta il vigore della libera volontà</i>	» 375
B) <i>Alcuni ostacoli e limiti che prova l'umana libertà</i>	» 384

ARTICOLO III. *Della perfettibilità e perfezione dell'uomo*

A) <i>Nello stato di via</i>	» 393
B) <i>Nello stato di termine</i>	» 411

CAPO III. *Di alcuni istinti, affezioni, e facoltà più notevoli nell'uomo.*

ARTICOLO I. *Istinti che son propri della vita intellettuale, o con lei s'accompagnano e ne prendono nuovo colore.*

A) <i>Vestigj delle umane inclinazioni nel bambino</i>	» 417
B) <i>Spiegazione dell'istinto che ha l'uomo all'emissione de' suoni vocati, a' segni di gioia e dolore, e a' sacrificj</i>	» 429

ARTICOLO II. *Modo con cui le passioni e le affezioni operano nell'uomo.*

I. <i>Passioni animali, e passioni razionali</i>	PAG. 437
II. <i>Affezioni spontanee, e affezioni suscitate</i>	» 443
III. <i>Affezioni sensibili e affezioni sensuali.</i>	
IV. <i>Affetti e desiderj generati, che operano a lungo occulti e poi scoppiano con grand'impeto e lume</i>	» 447
V. <i>Umanità o filantropia</i>	» 450
VI. <i>Il puro amore</i>	» 451
VII. <i>Se le diversità che son tra gli umani individui accre- scono o scemino l'amore</i>	» 452
ARTICOLO III. <i>Facoltà che hanno più stretta relazione coi sentimenti del bello.</i>	
I. <i>Fantasia o Immaginazione</i>	» 457
II. <i>Facoltà della Reminiscenza</i>	» 481
III. <i>Facoltà dell'Imitazione</i>	» 483
IV. <i>Facoltà degli Archetipi</i>	» 490
V. <i>Facoltà della Inoggettivazione, ossia facoltà che ha l'uomo di trasportarsi coll'intelletto e coll'offetto in un altro</i>	» 491
CAPO IV. <i>Diversità degli ingegni e de' caratteri morali, e norme a dirigerli.</i>	
ARTICOLO I. <i>Ingegni, e caratteri morali.</i>	5: 9
A) <i>Alcune generali differenze che distinguono gli ingegni e i caratteri.</i>	
B) <i>Qualche tratto caratteristico degli uomini non comuni</i>	» 525
C) <i>Ritratti filosofici e morali</i>	» 537
ARTICOLO II. <i>Norme a dirigere ingegni e caratteri.</i>	
A) <i>Acquisto del verace sapere</i>	» 549
B) <i>Del trovare e del cercare</i>	» 560
C) <i>Modo d'esporre la verità</i>	» 571
CAPO V. <i>Esempi di prosa scientificamente descrittiva.</i>	
ARTICOLO I. <i>Descrizioni di cose fisiche</i>	» 577
ARTICOLO II. <i>Descrizioni di argomento morale</i>	» 585
ARTICOLO III. <i>Descrizioni di argomento religioso</i>	» 595
CAPO VI. <i>Le tre Società necessarie allo sviluppo del ge- nere umano.</i>	
INTRODUZIONE	» 602
ARTICOLO I. <i>Società divina.</i>	
A) <i>Inizio e gradi crescenti della Società degli uomini con Dio</i> » 611	

B) Società degli uomini con Dio perfezionata in Cristo	PAG. 617
--	----------

C) Governo della Società cristiana	» 623
--	-------

CONCLUSIONE	» 590
-----------------------	-------

ARTICOLO II. Società domestica.

Idee preliminari	» 633
----------------------------	-------

I. Società conjugale.

A) Relazione fra la società divina e la conjugale	» 637
---	-------

B) Natura della società conjugale.

§ 1. La pienezza dell'unione fra due umani individui di esso diverso forma il vero concetto del matrimonio	» 641
---	-------

§ 2. Contratto, con cui è posta in essere la società conjugale.	» 645
---	-------

§ 3. Sacramento, che consacra il contratto e l'unione de' con- jugi cristiani	» 655
--	-------

C) Diritti e doveri comuni de' conjugj.

§ 1. Indissolubilità dell'unione conjugale	» 666
--	-------

§ 2. Unicità del conjugo	» 680
------------------------------------	-------

§ 3. Comunanza di vita e di beni di fortuna, e unanimità nella virtù	» 690
---	-------

D) Doveri e diritti conjugali distintivi.

§ 1. Superiorità del marito dedotta dal sentimento che lo spinge a rendersi capo d'una stirpe	» 699
--	-------

§ 2. Superiorità del marito dedotta dall'indole dell'unione	» 708
---	-------

§ 3. Natura e limite della superiorità del marito	» 709
---	-------

II. Società parentale.

A) Affezione e potestà de' generanti	» 713
--	-------

B) Governo della famiglia	» 723
-------------------------------------	-------

III. Conclusione	» 735
----------------------------	-------

ARTICOLO III. Società civile.

A) Essenza e importanza della società civile.

§ 1. Essenza della società civile	» 740
---	-------

§ 2. Governo della società civile, in quanto scaturisce dalla sua essenza	» 747
--	-------

§ 3. Quale sia l'importanza e la necessità della società ci- vile al perfetto sviluppo del genere umano	» 754
--	-------

B) Graduada formazione e incremento della società civile.

§ 1. Circostanze che concorrono alla formazione della so- cietà civile	» 762
---	-------

§ 2. Tempo in cui le società civili sono ancora imperfette » 771	
--	--

§ 3. Considerazioni sul tempo d'intervallo fra la società domestica e la civile	PAG. 776
--	----------

C) Avanzamento della società civile verso la sua perfezione.

§ 1. Uno sguardo filosofico alla storia della società civile »	791
--	-----

§ 2. Restringimento progressivo della società civile a con- tenersi nella sola sfera della modalità de' diritti . . .	805
--	-----

§ 3. Allargamento progressivo della società civile ad ab- bracciare tutta quanta la sfera della modalità de' diritti »	814
---	-----

CONCLUSIONE	817
-----------------------	-----

SEZIONE PRIMA

CAPO I.

ARTI BELLE E BELLEZZA.

ARTICOLO I.

ARTI BELLE.

A)

LE SETTE ARTI IMITATIVE (1).

..... Oltre tutti questi atti che si consumano e si perfezionano nello spirito, ha l'uomo la facoltà di imperare movimenti al proprio corpo. E questi o sono rappresentativi degli atti interni, o non hanno nessuna relazione con quelli. I primi danno l'origine a tutte le arti belle, e i secondi alle arti meccaniche...

Io reputo che nella fedele imitazione dell'uomo interiore sia riposta una bellezza comune, a dir vero, a tutte le arti belle. Questa bellezza non sempre si vede, non potendosi istituire il paragone tra il simulacro e l'oggetto che esso rappresenta. Ma data la fedeltà di tale imitazione, il suo pregio principale sta certamente nella perfezion dell'oggetto imitato.

Dovendosi tener discorso delle arti imitative, parmi che le discussioni da farsi possano ridursi a tre capi. L'uno de' quali dovrebbe, a mio credere, trattar della *materia* colla quale o nella quale s'imita; un altro, dell'*oggetto* che si cerca ritrarre; un altro, de' *vari modi di somiglianza*.

1.^a La *materia*, a quel che parmi, sono il gesto, il suono, la favella, i colori e le forme. Il gesto dà luogo alla danza e alla pantomima; il suono al canto e a' musicali strumenti; la

(1) Da manoscritti frammenti di Callologia.

favella all'eloquenza e alla poesia; i colori alla pittura e al mosaico; le forme alla scultura, all'architettura, all'arte de' giardini * (1). E in queste sette arti io credo si possano comprendere tutte quelle che a ragione s'appellano *imitative* e *liberali* * (2).

2.° *L'oggetto* che prendono a esprimere, senza dubbio è ciò che si ha nello spirito. Quindi tutti gli oggetti sono o cognizioni o sentimenti, o questi hanno per carattere o il vero o il bello; perciocchè quantunque tutto il vero sia anche bello, come tutto il bello è vero, nondimeno vi sono delle guise di veri, in cui il bello o non si ravvisa, o non si cura per maggior cosa in cui occupiamo le nostre facoltà. Nè si dee dimenticare che dall'uno e dall'altro sovente travia lo spirito nostro, e quindi il difetto comunica alla copia. Onde due grau parti qui si diramano. La prima è quella che dà l'idea di uno spirito perfettamente adorno di cognizioni, e splendido di bellezza e di verità in sommo grado; e questo sarà il prototipo,

* (1) Noi vediamo volentieri qui noverata fra le sette arti belle l'arte de' giardini; poichè ci sembra che come ne' tempi selvaggi si può ammansare e ingentilire gli uomini traendoli da' campi e boschi nelle città, così ne' tempi d'una raffinata civiltà si possa ritemperarli a forza e schiettezza traendoli a quando a quando dalle città nelle campagne. Il tipo supremo di quest'arte abbiamo già nelle prime pagine delle *Genesi*, dove si dipinge il Paradiso terrestre e si dice che Dio vi pose Adamo *ut operaretur et custodiret illum* (II, 15). Anche un giardino, quanto più cresce il vero progresso, potrebbe tanto più ordinarsi e educarsi in modo, che porgesse al pensiero l'onesta e nobile signoria dell'uomo sulla natura circostante, quasi testimonio o vestigio della signoria primitiva d'Adamo, e la docilità della natura non torturata o artificializzata ma promossa e quasi innalzata dall'uomo a rendere insieme con lui omaggio al Creatore, omaggio, beneficio, e diletto alle creature intelligenti.

* (2) Ben furono dette *liberali*, siccome quelle che specialmente si convenivano a' liberi uomini; e bene i Greci solo a' liberi uomini ne consentirono l'esercizio, disdicendolo a' servi e vili. Euripide e Pitagora trattarono il pennello: Socrate trattò lo scalpello, e, al poco favoreggiato dalle Grazie nelle sembianze esteriori, scolpi le tre Grazie, non ignude, come volevasi dai greci artisti, ma coperto di vesti decentemente leggiadre.

a cui misurare qualunque ritratto. L'altra parte dovrà trattare degli spiriti imperfettamente adorni di cognizioni, e peccanti sia nel vero sia nel bello; e quindi la genesi comune di tutti i possibili errori nelle imitazioni fedeli che se ne fanno.

3. De' vari modi di somiglianza * (1).

* (1) Ci pare che esprimesse il pensiero dell'Autore anche l'Alighieri quando nel definire se stesso come artista, diceva:

. . . Io mi son un, che quando

Amore spira, noto, ed a quel modo

Che detta dentro, vo significando (Purg. XXIV, 52-54):
dove il vo significando accenna l'imitazione che è caratteristica dell'arte, o l'Amore che spira o detta dentro segna l'oggetto dell'imitazione, cioè l'uomo interiore, potendosi ridurre ad amore ogni affetto intellettuale, o avendo nel medio ero la parola amore un concetto generalissimo, come fa fede il libro del Barberini intitolato *Insegnamenti d'Amore*, i quali non son altro che regole di vivera generoso ed onesto.

Si potrebbe chiedere perchè Dante non abbia espresso la materia o lo strumento della propria arte, cioè la parola: ma io penso che non abbia voluto in quella terzina definire solamente il poeta, ma al *artista* nel più largo senso: chè egli non solo sentivasi poeta, ma o pittore o scultore ecc. Argomento, parmi, d'una bella operetta sarebbe esaminare come nel divino poema facciano bella mostra di sé tutto questa sette arti.

a) Quanto alla *danza*, degne di studio sarebbero nel *Purgatorio* le danze di David (X, 63-65), di Matelda (XXVIII, 52-57), e dello donna figuranti le sette virtù (XXIX, 121-132, XXXI, 109-105, 130-132); nel *Paradiso*, le danze de' lumi beati in Mercurio (VII, 7-9), in Venere (VIII, 19-21), nel Sole (X, 79-81, 139-148, XII, 1-27, XIII, 1-24, XIV, 19-24), in Marte (XIV, 109-117, XVIII, 40-42), in Giove (XVIII, 73-81, XIX 91-100), in Saturno (XXI, 34-42, 135-136), nelle Stelle fisse (XXIII, 94-96, XXIV, 10-18, XXV, 103-111), nel primo Mobile (XXVIII, 25-45, XXIX, 52-54 XXX, 10-12) e nell'Empireo (XXXI, 139-135).

b) Quanto alla *pantomima*, in ciascuna delle tre Cantiche non pochi personaggi si rivelano con gusto più efficace d'ogni parola: basti accennare, nell'*Inferno* Bertram del Bornio (XXVIII, 119-129) e Geri del Bello (XXIX, 22-36); nel *Purgatorio*, Sordello, e le altre grandi ombre della valle (VI, 58-75 VII, 1-15, 88-136); nel *Paradiso* gli spiriti devoti a Maria (XXIII, 121-126), e i beati dell'Empireo (XXXI, 49-51).

RELAZIONE DELLA GINNASTICA E DE' PUBBLICI GIOCHI
CON LE BELLE ARTI.

1.*

*La Ginnastica e i pubblici giochi generano le arti belle
che poi fioriscono quando le nazioni son giunte a perfetta maturità (1).*

Non è cosa malagevole a vedere come dalla natura originaria de' popoli penda il modo e lo stile dei loro diletti. Impercioc-

c) Della *musica* non eadò parlare dopo tutto quel che fu scritto intorno agli url e beslemmie della prima, ai piatosi cantici della seconda, e agli inni felici della terza cantien.

d) Parimente, rispetto alla *pittura*, è troppo noto come Dante fosse ispiratore a Giotto e alla maggior parte de' grandi pittori dopo di lui.

e) L'affetto a la perizia della *scultura* si pare abbastanza in quella di-rem quasi galleria di effigiati marmi che è il primo cerechio del Purgatorio (XI, 28-96 XII, 16-69).

f) L'*architettura* dell'Inferno e specialmente di Malebolge (XVIII, 1-20, XXIV, 37-40, 79-81, XXIX, 8-10, XXX 85-87) parva al gran coa al ge-nio di Filippo Brunelleschi, che agli erodetto degno di rintraciar la mi-aure de' gironi danteschi. Il poeta poi che l'architettura della cristiana ba-siliche amava sì, da paragonara a basilica l'eterna magione (Parad. XXV, 30, XXXI, 43-48), mostrò come anco in quest'arte dallo cristiane ispirazioni si possa ascendere a tipo celeste, figurando il Paradiso non già a colonnati d'oro e d'argento, ma con la semplice imagion della candida rosa, le cui foglie formano i seggi beati, della rosa (XXX, 109-132, XXXI, 1-25), che al spesso risplendeva in mezzo alle invetriate delle chiese, e rappresentava per solito i nove cori degli angeli intorno a Dio.

g) Nò a chi volesse parlare dell'arte de' giardini mancherebbero versi da meditare nella dipintura che il poeta fa della valletta fiorita dell'Anti-purgatorio (VII, 64-84), e del Paradiso terrestre (Parg. XXVIII, 1-40, 76-81, 90 e seg., XXXIII, 109-114), e nei molti nomi, qua e là sparsi, di erbo e fiori.

(1) Dal *Saggio sui divertimenti pubblici*, composto dall'autore in gioventù, e inserito, dopo la sua morte, nella *Filosofia della Politica*, Milano 1858.

ché non è dubbio, che quelli naturalmente più svegliati, e particolarmente di fantasia vivace e ardente, giungono innanzi degli altri a sentire i dilette del bello, a cui è propria sedo l'intendimento. E se tu cominci dall'Oriente, culla dell'umau genere, vieni nella Grecia, che dell'Oriente si può dire figliuola, e poi discendi nell'Italia, tu vedrai tutti questi popoli di loro natura dilettarsi incredibilmente delle espressioni e delle immagini della bellezza. —

È già l'istituzione della ginnastica un primo passo sopra i semplici dilette di sensazione; conciossiachè al gioco ginnastico si accompagna necessariamente qualche uso d'intelletto.

Pausania narra che Teseo fosse il primo il quale nelle lotte corporali aggiungesse la destrezza alla forza (1). Or qui si vede accennato il primo passo che in Grecia diede la ginnastica a diventare un' arte.

Utile cosa sarebbe a considerare come il principio intellettuale che accompagna la ginnastica si andasse sviluppando, e notare i gradi successivi di tale sviluppo, e così pure il suo venir meno, che riconduce la ginnastica allo stato di esercizio puramente materiale * (2).

Chi mira i uarni del Museo Pio-Clementino, che rappresentano corse circensi, con qualche attenzione filosofica, non

(1) Paus., lib. I, c. 39.

* (2) Par cho l'ideale dell'eccellenza in tali esercizi abbia prodotto presso gli antichi le due eroiche figure di Castore e Polluce, al cui numo si eressero templi, e si riferivano spesso le vittorie, come quella de' Romani al Lago Regillo (Flor. 1. 11. 4), quella su Persoo Macedone (Plin. 7. 22. 1. Val. Max. 1. 8. 1) o altro. L'ideale crebbe tanto, ebo furono posti tra le stelle, amiche ai naviganti, e da lottatori terroai e domatori d'uomini e cavalli divennero lottatori celesti e domatori di venti e tempeste, e dipoi (forse per la relazione tra vigorin e salute) anche medicatori de' vari morbi del corpo umano: onde frequente ora la loro imagine sulle monete delle città marittime, e sulle navi, e presso l'Orelli (n. 1565) abbiamo l'iscrizione: *Castori et Polluci, dis magnis, Sulpicia . . . votum ob filium saluti restitutum*. Plinio ricorda più tavolo de' duo numi gemelli, e tra queste una

potrà non intendere quanto altamente il principio intellettuale si associasse a que' giochi, osservando come un genio alato viene attribuito ad ogni corridore, o come i genii stessi divini in luogo degli uomini mortali guidino i carri (1).

Molto più manifesto noi troviamo il principio intellettuale, se consideriamo i giochi ginnici nelle menti de' legislatori che li istituirono non a capriccio, ma certo per una preveduta utilità. Il che meglio che presso tutti gli altri popoli si dimostra presso i Romani. Ciononostante a quella guisa che presso i selvaggi prevale l'inertezza di spirito e di corpo, presso i barbari la fisica forza, ne' popoli orientali la contemplazione, ne' Greci il sentimento, così i Romani si distinsero sempre in aver dato luogo ad una fredda ragione. Di che non fa meraviglia, se Romolo istituendo i giochi ginnici volesse che fossero sacri a Conso, dio del consiglio, e *Consuali* si chiamassero.

Aggiungi, che come la religione si trova sempre a lato dei primi bisogni della vita nella storia di tutti i popoli, così ella mostrasi mescolata mai sempre coll'istituzione de' giochi ginnastici: il che li nobilita rendendoli morali e sacri, e oltre a ciò mirabilmente aiuta allo sviluppo di quell'intellettuale principio di cui ragioniamo, pel quale essi grandemente si sollevano sopra i diletti di pura sensazione. E a vedere quanto sia vero ciò che affermiamo, che il principio religioso dà incredibile sviluppo al principio intellettuale, annesso ai giochi ginnici, basterà dare un guardo alla più stupenda opera della scultura greca, voglio dire al Giove olimpico di Fidia, e vedere sì come nel suo basamento sono scolpite le bighe e gli olimpici agitati.

Finalmente l'effetto stesso dello spettacolo de' giochi ha qual-

d'Apelle (35, 56, 31) in cui vedevansi « Custore o Polluce colla Vittoria o con Alessandro Magno » con quell'Alessandro, che al pittore il quale richiedeva come volesse esser ritratto, dicono che rispondeva: Ritrattemi tranquillo sopra un cavallo infuriato.

(1) Vedi le tavole XXXVIII-XLIII del Museo Pio-Clementino, illustrato da E. Q. Visconti.

che cosa di spirituale e di sublime. Imperocchè la ferocia degli atteggiamenti, e l'animosità dei volti, e la prontezza e destrezza delle membra ignude spirano a' riguardanti un recondito senso di gioia più nobile dell'oziosa voluttà. La ragione di questa gioia è profonda: l'uomo in questi esercizi sente di esser nato ad avere una piena signoria sulla materia: è un cotale rimasuglio di un'antica eccellenza. E questa io tengo per fermo esser l'occulta ragione che nel coraggio e nelle bravure, ove riporta il serto la valentia della persona, si pone pure una gloria e vi si crede una virtù (1).

(1) Contien ravvisare nell'uomo questi sentimenti reconditi, queste native rimembranze della sua prima originala perfezione. Chi sa consultare profondamente se stesso, li trova verissimi. Per questo gli Stoici ed altri filosofi supposero che il corpo dell'uomo si potesse avvezzare e piegare a tutto quello che voleva lo spirito. Convien parimente osservare come molti popoli supponero assai maggiore esser la forza o la signoria dello spirito sul corpo, che veramente non sia. La robustezza del corpo presso gli Spartani era un dovere. Per questo sentimento gli Efuri innanzi l'ara di Diana Orthia facevano flagellare i fanciulli troppo grassi, riputando che per loro indolezza e per mancanza di esercizi ginnastici ei addorassero, o il facevano sino al sangue ed alla morte. *Spartae vero pueri ad aram sic verberibus accipiuntur, ut multus e visceribus sanguis exeat, nonnunquam etiam, ut cum ibi essem audiebam, ad necem* (Cic. *Quaest. Tusc.* lib. II. Vedi ancora Xenoph. *Lacedaemonior. Respublica*; Eliano, *Var. Hist.* lib. XIV, XV, 7; o Luciano, *De Gymn.*). Per questo stesso sono i bambini nati difettosi venivano gittati nell'Eurota. Per questo i Galli, narra Strabone, punivano severissimamente que' giovani, a cui oltre certo termine si fosse ingrassato l'addome; e i Censori romani privavano del cavallo il cavaliere impinguato soverchiamente (Vedi lo Stukio, *Antiquit. contriv.*; e il Bulagoro, *De Indis ceterum*). Non sarebbe bastato a coteste crudeltà, a mio avviso, il fine del bene pubblico, se non avessero creduto di sentirsi in sé un senso di giustizia. E che nelle bravure del corpo considerassero la forza dello spirito, traluce anche da quelle parole di Plutarco nella vita di Teseo, che uccideva i ladroni « non perchè Teseo si fosse mai in ciò esercitato, ma per ostentazione di VIRTU' facendo vedersi ch'ELLA vince a ogni arte ed ogni esercizio ».

Nè molto poi stanno le palme dei flutti e dei veri combattitori a ispirare i poeti; e, il desiderio di vedere cogli occhi propri o rivedero i fatti magnanimamente operati, dona vita agli spettacoli rappresentativi. E poco alla volta si consociano al diletto del popolo le varie imitazioni; e i colori delle tavole, le musiche e le arti del bello vanno a condurre gli spettacoli delle scene alla perfezione, e a dar loro in mano il dominio degli affetti * (1). Dico degli affetti e non delle opinioni, imperciocchè è loro riserbato di suscitare gli affetti, ma giovandosi delle convalidate opinioni. Trattano col cuore più che colla mente, vogliono piacere, non affaticare, nè alcuna odiata verità inseguare. Che se lo stato della nazione trapassa a corrompersi, terminano gli esercizi ginnastici nella crudeltà, le arti belle nella voluttà; e questi brutali diletti a quelli umani sono surrogati.

2.°

*Corruzione delle nazioni e insieme scadimento delle belle arti
con amore a spettacoli grossolani e a ciechi trastulli.*

La ginnastica adunque è propria dell'infanzia delle nazioni * (2); le belle arti sono il diletto delle nazioni cresciute perfettamente; la voluttà poi e la mollezza quello delle nazioni invecchiate e corrotte. —

Prima ne' popoli regna l'azione; e l'esercizio proprio di questo stato è la ginnastica: di poi, coltivato lo spirito, viene in essi la contemplazione, di cui il diletto proprio sono le belle arti.

* (1) In un frammento ms. del Nostro trovo notate questa differenza tra la ginnastica e le arti belle: « Nell' atleta è posta in mostra una cosa sola, l'oggetto; nella pittura, la copia e per essa anche l'oggetto; nella poesia non solo l'oggetto (o lo cose cantate), ma ben anco il mezzo dell'espressione o la lingua ».

* (2) Osserva però l'Autore in una manoscritta noterella, a tutti i giochi accompagnarsi una leggerezza mista d'un non so che d'indocorono: dalla quale rifuggendo la nazione ebraica non ebbe nessun gioco mcramento politico, ma bensì feste religiose, tutte verità.

Queste mettendo in azione l'intendimento, danno quiete al corpo, poichè non può l'uomo egualmente attendere a tutto. Quando poi l'azione stessa dello spirito vien meno, allora rimane l'inazione sì del corpo come dello spirito, ed è il tempo della corruzione e della voluttà dell'animo, della inerzia e debolezza del corpo, stato prossimo alla schiavitù.

Segno di questa stagione miserissima per le nazioni si è il vedere come dall'amore del bello passano con furore all'amore dello spettacolo, che colpisce i sensi non dicendo nulla all'intendimento. Cotal segno mostrava il popolo romano fino dai tempi in cui Gneo Pompeo dava la rappresentazione di Clitennestra e del cavallo troiano, nella quale gli applausi del popolo non furono già alle bellezze poetiche, ma sì bene al grave traino di seicento muli, alle trenila còppe, e alle infinite armature de' cavalli e de' fanti schierati in sulla scena. Ed Orazio e Cicerone si accorgevano di questa stupidità introdotta oggimai in quel volgo, che prima sentiva con tanta finezza il conveniente, e manifestava giudizi sì pieni di buon senso (1).

A questo passo entrano in que' popoli tutti gli altri trastulli

(1) Scrive Tullio a Marco Mario, del Magnò Pompeo: *Apparatus spectatio tollebat omnem hilaritatem: quo quidem apparatu non dubito quin animo acquirisimo carueris. Quid enim delectationis habent sexcenti muli in Clytemnestra? aut in equo trojano craterarum tria milia? aut armatura varia peditatus et equitatus in aliqua pugna? quae popularem admirationem habuerunt, delectationem tibi nullam attulissent* (Epist. lib. VII). Orazio scrivendo ad Augusto (lib. II, Epist. I) descrive l'avvilimento del vate quando il numeroso volgo stolido e indotto tra il recitare dei versi chiede l'orso o gli Atleti, grande spettacolo alla vile plebecciola, e dice, che non solo appresso il volgo, ma ancora ne' cavalieri dall'orecchio varò l'incanto tutto ai vani dilette, e agli occhi volubili;

Verum equitis quoque iam migravit ab aure voluptas

Omnis ad incertos oculos et gaudia vana.

E appena apparisce l'attore in iscona, veggendolo fregiato con lana di colora tarantino che imita le viole, pare che il Gargano o il Tirreno muggi; tanto è il frastono della turba spettatrice, che non ha sentito ancora proferire un accento.

e desiderii, che dirò ciechi, perchè colpiscono sì bene i sensi, ma nulla esprimono: il lusso delle mense e de' servi, infinita volubilità di costumanze ne' vestiti ed arredi, i giochi di fortuna, i vizii de' liquori, delle crapule e delle femmine. Secondo i quali avvisi sguardando sottilmente i nostri costumi, e considerando gli addobbi delle nostre case, e i mobili e gli utensili, lo stile stesso di una gran parte de' nostri libri, potremo giudicare di noi stessi: considerando sì come per amore di semplicità, a quello che si dice, ma in fatto per ignavia di spirito, siasi introdotto nell'Europa, insieme co' rivolgimenti civili e filosofici, un certo gusto liscio e digiuno di ornamenti, che nulla dice e nulla significa, e che lascia solamente nella sua desidiosa quiete il cuore e la mente accidiosa. Non più grandezza si vuole nelle case, ma tutto è soltanto comodità ed agio: non più dipinture storiate, ricordervoli di generose geste o di cortesi, ma certi colorucci in su tutte le pareti, nulla significanti, che solo impediscono l'incomodo di un troppo vivo lume agli occhi, senza che lo spirito s'abbia a pascerne nemmenoamente: non emblemi e simboli noi amiamo nelle nostre masserizie; non imitazioni di natura, non effigiamenti di religiosi oggetti * (1), non memorie o sculte o tracciate di egregi

* (1) Questa vanità d'ornamenti, questa mancanza di un alto concetto nelle dipinture e negli altri segni, è ancor più degna di biasimo, quando essa offende i luoghi destinati ad alzare la mente e il cuore al Dio vivente. Sin da' suoi tempi S. Bernardo, nell'Apologia a Guglielmo, così gridava contro le ridicole e informi immagini onde i monaci Cluniacensi credevano decorare i loro oratorj: « *Quid facit illa ridicula monstruositas? quid ibi immunda simiae, quid feri leones? quid monstruosi Centauri? quid semi-homines? quid maculosae tygerides?... Videas sub uno capite multa corpora, et rursus in uno corpore capita multa. Cernitur hinc in quadrupede cauda serpentis, illinc in pisce caput quadrupedis: ibi bestia praefert equum, capram trahens retro diuidiam: hinc cornutum animal equum gestat posterius. Tum multa denique, tanque mira diversarum formarum ubique varietas apparet, ut magis legere liceat in marmoribus quam in codicibus, totumque diem occupare singula ista mirando, quam in lege Dei meditando.* »

fatti patrii o domestici. Sicchè quanto noi cerchiamo ammirando le cose romane e greche, perchè tutte c'insegnano le loro storie, e contengono i loro sentimenti, chiarendoci di que' vetusti tempi; tanto coloro ai quali noi saremo antichi, vedendo quello che loro delle nostre robe domestiche si rimarrà (se pur alcun resto ne sarà conservato), ci dovrebbero riputare per avventura miseri d'animo e d'intelletto, e per poco barbari, ove non fossero superstiti le storie (1).

Certo non è possibile che la società d'Europa si abbandoni nella barbarie, fino che la sostiene dal cadervi la religione cristiana che vi regna. Non è però che chi osserva con accortezza, non vegga essere a lei stata data una spinta verso di quella dallo spirito irreligioso che si studiava d'intromettervisi: e ciò si riconosce a manifesti segni nella confusione delle idee introdotta negli studii metafisici e politici, nella prevalenza in cui era venuta la forza sopra la giustizia, nella servatezza de' costumi a cui fu aperto ogni varco, e negli stessi oggetti de-

(1) Nel secolo XVII si colse il frutto de' buoni e de' cattivi semi sparati nel secolo precedente. La mollezza e dissoluzione de' costumi che fu il seme funesto, essando giunta al suo colmo, corruppe il gusto delle belle arti, e apparve il solito segnale del decadimento, quello di surrogare un maraviglioso, che colpisce i sensi, al bello che parla allo spirite. Sigismondo Siemond (Della letteratura del mezzo del dell'Europa, Trattato della letteratura italiana, vol. II, cap. 8) paragona assai convenevolmente il secolo XVII a quel d'Adriano, e parlando de' teatri fa questa osservazione: « Il poeta non pensava che a sbalordire gli spettanti colla magnificenza delle decorazioni e con un gran movimento sulla scena; ed ogni verosimiglianza era sacrificata al desiderio di far comparire de' mostri, de' combattimenti, de' carri o de' cavalli ». Il lusso e la corruttela del secolo portò a tal colmo i viziosi costumi, che Leibnizio ed i sagaci che allora vivevano, prevedero facilmente doverne seguire una gran crisi sociale. Noi vedemmo questa crisi. Rispetto però alle conseguenze che ne sentiranno le belle arti, ella non è ancor fatta che per metà. Cadde avventuratamente lo stile barocco: le decorazioni gaffe e pesanti cessarono; ma rimane ancora a surrogare i veri ornamenti, togliendo via quella nudità che per anco ci rimane, segno ancora par troppo del torpore del nostro sentimento e del nostro intelletto.

putati all'uso domestico o pubblico, nei quali, come dicevo, si volle un gusto che non affaticasse con significati lo spirito, nè lo turbasse nella sua mortifera pace * (1).

* (1) L'osservazione dell'Autore potrebbe con profitto applicarsi a ciascuna delle belle arti, e insegnarci a rialzarla e rinobiliarla. Per toccar solo di quella che par la più lieve, cioè della danza, si ponga mente alle danze che tra gli antichi, specialmente in Grecia, rappresentavano fatti nazionali, e poi si dia uno sguardo alle danze de' moderni, i quali nelle vertigini de' nostri o meglio germanici *waltz* par vogliano trovare il modo di non poter pensare per qualche tempo a qualsiasi cosa. A' tempi di Dante, come osserva P. Giordani, la poesia, il canto, il suono aiutavano e rendevano più intelligente il bello: ora il suono degli strumenti par che superisca di volersi scompagnare dalla umana voce, e se la si misce, la offusca, e assorda: la musica poi si mescola a' balli tanto appena per notare o misurare i tempi. E' cosa al materiale, si muta d'affetto la nostra danza, che quasi non s'intendono più le belle terzine ove Dante accenna come ne' balli de' suoi tempi, per intervalli di cadenze o di pause convenienti alla ragione varie de' balli, un poco si arrestassero le voci e la danza, continuando tuttavia il suono, dal quale scortati le persone a tempo il ballare o il canto ripigliavano: e come accadeva talora, che cantando e danzando in giro esprimessero cosa onde l'allegrezza cresceva, di che la danza rinforzando, alzavano la voce e facevansi nella faccia e ne' gesti più gai:

*Poi sì cantando quegli ardenti Soli
Sì fur girati intorno a noi tre volte,
Come stelle vicine a' fermi poli;
Donne mi parer non da ballo sciolte,
Ma che s'arrestin facite ascoltando
Finchè le nuove note hanno ricolte.*

Parad. X, 76-81.

*Come da più letizia pinti e tratti
Alcuna finta qu'è che fanno a ruota
Leran la voce e rallegnano gli atti;
Così all'orazion pronta e devota
Li santi cerchi mostrar' nuova gioja
Nel torneare e nella mira nota.*

Parad. XIV, 19-24.

ARTICOLO II.

**INIZI ED ELEMENTI DEL BELLO,
LA REGOLARITA', L'ORDINE, L'ARMONIA.**

A)

DILETTO RAZIONALE CHE VIEN DALLA REGOLARITA',
E VARIE GUISE DI REGOLARITA' O D'ORDINE.

1.°

Ragione, per cui la mente si compiace della regolarità (1).

Perchè piace alla mente di contemplare ciò che ella trova regolarmente disposto?

Se si considera che molte cose disposte con certa *regolarità* sono più facili a concepirsi ed abbracciarsi col pensiero, e che il più facile è preferito sempre per la legge di spontaneità, che presiede ad ogni agente, si troverà in ciò una prima ragione, che dimostra dover tornare gradito a chi contempla più cose, che elleno sieno regolarmente disposte. E veramente essere disposte *regolarmente*, vuol dire esser disposte con ordine, e questo vuol dire esser disposte secondo un'unica regola, nella quale subito si vede dalla mente qual sia, qual debba essere tutta quella disposizione. A ragion d'esempio, poniamo dinanzi allo sguardo della nostra mente una serie di numeri disposti in proporzione aritmetica, o in proporzione geometrica: colui che sa il primo numero di questa serie e sa la differenza del primo al secondo o il quoto del primo diviso pel secondo, non ha bisogno d'altro a conoscere qual sarà la distribuzione di tutti i numeri successivi, e con notizie cotanto semplici egli può descrivere da se stesso quello serie quantunque lunghe si

(1) V. *Psicologia*, vol. II, pag. 511 seg. Novara, 1849.

vogliono. Nella *regola* dunque della distribuzione, che nell'esempio addotto sarebbe la differenza per la serie aritmetica, e il quoto per la geometrica, in quell'ultima e semplicissima regola l'intelligenza abbraccia compendiata tutta la moltitudine delle cose, in quanto sono così regolarmente disposte, ed anzi quanta moltitudine le piace d'immaginare egualmente disposta.

Quelli che hanno qualche nozione di matematica conoscono assai bene come le curve si segnano mediante equazioni algebriche, le quali altro non fanno che presentare la *regola*, secondo la quale sono disposti tutti i punti assegnabili in una curva, cioè con qual ordine que' punti sono determinati a' loro luoghi l'uno relativamente all'altro. Egli è vero che l'equazione algebrica non presenta all'immaginazione la forma della curva, ma ne dà la chiave all'intelligenza, insegna all'intelligenza a descriverla quando vuole, sia sulla carta, sia nella propria immaginazione; e questa cognizione così abbreviata, semplificata, è sommamente dilettevole alla mente, che arriva con ciò a possedere e sapere assai più di quanto potrebbe ritrarre dalla percezione de' sensi sempre limitata a un numero d'individui. Quindi colla *regola* intellettuale, si conoscono le pluralità delle cose in *specie* e non in *individuo*, cognizione che abbraccia immensamente più.

La quale è una seconda ragione, per la quale l'intelligenza ama la regolarità nell'oggetto molteplice contemplato, l'ama non solo perchè coll'intervento di essa pensa la molteplicità in modo più *facile*, ma ben anco perchè pensa *di più*, ed oltracciò lo pensa in modo da potere riprodurre ella stessa quante più le piace di quelle molteplicità. Vero è che anche una molteplicità irregolare può essere dalla mente cangiata in una specie, contemplandola slegata dalla percezione sensibile, ma questo riesce oltremodo faticoso, massime se la molteplicità irregolare sia numerosa. Oltracciò quella molteplicità non può essere accresciuta dalla mente, se non ha una regola secondo cui accrescerla, come accade nelle serie; ond'ella si rimane sempre limitata.

E qui si disvela una *terza ragione* per la quale al principio razionale è dilettevole la regolarità, ed è ch'ella lo rende atto ad operare. Allora quando egli è in possesso della *regola*, che ordina e dispone in un dato modo la molteplicità delle cose, questa *regola* gli diviene principio e norma d'operazione sì rispetto al *ragionare*, come ad ogni altra maniera di *operare*.

Si ritorni all'immortale invenzione di Cartesio che ridusse le curve a forme algebriche. L'aver una curva in una formola algebrica altro non è, come vedemmo, che l'aver espressa la *regola* secondo la quale sono distribuiti i punti assegnabili in essa. Ora chi non sa, quanto il possesso di queste formole aiutò la scienza a determinare cotante e bellissime proprietà delle curve, che altramente sarebbero rimaste incognite? E come si determinarono queste proprietà da' matematici, se non fondando appunto i loro ragionamenti sopra la *regola* secondo cui trovarono esser disposti i punti assegnabili nelle varie curve, ed espressero tali disposizioni in formole od equazioni? L'aver conosciuta quella *formola*, che esprime qual sia la regolarità delle curve, fu amplissimo fonte di nuove cognizioni alla mente: il conoscere adunque la *regola* secondo la quale è formata la regolarità di una molteplicità di cose è principio fecondissimo di sempre nuove cognizioni, che stanno tutte virtualmente accolte in quel principio.

E si noti che queste cognizioni che si vanno scoprendo quando si ragiona partendo dalla notizia di quella *regola* che ordina i rapporti di più cose, non sono solamente diletto alla mente, ma danno applicazioni pratiche; e il sanno ben coloro che conoscono quanto la meccanica e l'idrodinamica si sieno vantaggiose in ragione che si scopersero le *regole*, che esprimono in compendio la regolarità delle diverse linee rette e curve e de' loro vari sistemi. Onde l'uomo dee amare la regolarità delle cose anche per questo, che nella regolarità, trovata la *regola*, egli ha un principio 1° che gli apre grandissimo campo a procacciarsi nuove cognizioni, 2° e gli aggiunge nuove ed incredibili potenze di operare nel mondo esteriore.

Si dee anche aggiungere per una *quarta* e più sottile ragione, che la regolarità delle cose contemplata dalla mente e raccolta in breve *regola* aiuta l'uomo a ordinare anche se stesso, e quindi a migliorarsi moralmente, amando egli di riprodurre in sè l'ordine ch'è avvezzo a contemplar colla mente. Il che egli dee fare anco istintivamente, conciossiachè il principio razionale non manca del suo istinto; e l'ordine delle cognizioni che sono nella mente umana, è principio istintivo di operazione bene ordinata * (1).

Ma la *quinta ragione* dell'inclinazione del principio razionale alla regolarità è quella che spiega e compie tutte le precedenti: ella viene dal principio di cognizione che « l'oggetto del pensiero è l'ente ». L'ente è uno per sua essenza; onde l'intelligenza s'innalza tanto più alla contemplazione dell'ente, quanto più le riesce di scorgere l'unità nella molteplicità delle cose. Perocchè, che è mai l'unità delle cose molteplici? È un con-

* (1) Questa ragione, che l'ordine è principio di miglioramento, può esser oltima guida nell'educazion de' fanciulli, i quali anco nel loro apparente operar disordinato hanno un senso finissimo per tutto ciò ch'è bello, e quindi nell'intimo dell'animo non possono non ammirare l'ordine opportunamente posto alle loro azioni, non possono non dilettersene e ritirarne utilissima disposizione a virtù. Nè solo a' fanciulli non viziati dalla società, ma agli stessi uomini dalla società più guasti, un ordine anco forzato può farsi principio di nuove speranze, di nuova vita morale, come provano gli istituti penitenziarij, il primo vantaggio de' quali dovrebbe appunto esser questo, di risuscitare nell'animo il sentimento e l'amore dell'ordine. Nel *Purgatorio*, che si può dir l'istituto penitenziario dell'altra vita, l'italiano Poeta a fondamento di quello infallibile e felicissima cura pone l'ordine non solo in tutti gli atti ed esercizi de' penitenti, ma persino in tutto le vicende della natura circostante, che fatta, può dirsi, soprannaturale, a penitenza li aiuta: onde Stazio dice a Dante:

..... *Cosa non è, che sanza*

ORDINE senta la Religione

Di questo loco, o che sia fuor d'usanza.

Purg. XXI, 40-42.

siderarle nell'essere universale, e a lui riportarle come al loro supremo contenente: onde essendo *bene* dell'intelligenza il proprio suo termine, ella aspira a vedere tutte le cose nell'essere universale, dove si trovano unificate. Quindi è principalmente che ella ama assai più una cognizione per principj, che per conseguenze; chè i principj non solo spaziano infinitamente più alla distesa, che non molte e molte conseguenze da loro dedotte, e però hanno più di luce, ma ben anco dentro a' principj le conseguenze risplendono unificate. E il conoscere le cose molteplici in quella *regola* che dà loro una distribuzione regolare, è già conoscerle per principj.

2.*

*La regolarità dell'operare degli enti è varia
secondo la natura di ciascuno d'essi (1).*

Quando si propone la questione: « in che consista la regolarità dell'operare degli enti », non si può già loro imporre una regolarità arbitraria; ma la regolarità a loro conveniente bisogna desumere dall'ordine in cui l'agente è secondo natura costituito. Di che quella regolarità apparente, che la mano dispotica del giardiniere a forza di tagli e di ferite crudeli pone nelle piante de' giardini alla francese, quando egli dà loro forma di piramidi, di colonne, di vasi, di statue ecc. non è punto regolarità, anzi ella è uno scempio e una distruzione barbarica della loro naturale e verace regolarità. E quel che si dice delle piante, si può dire egualmente dell'educazione degli uomini; perocchè anco gli uomini hanno la loro *naturale regolarità*, la quale si dee proteggere e sviluppare dalla savia educazione e dal buon governo, e non imporne loro una capricciosa, che è come a dire, non si dee snaturarli * (2).

(1) V. *Psicol.* vol. II, pag. 501.

* (2) Gli Inglesi accusano spesso di tale difetto l'educazione de' nostri collegj. Non si può negare che in molte cose i loro collegj sieno più spigliati

Il perchè la *regolarità naturale* non è d'un'unica forma per tutti gli enti: essa varia in ciascuno, siccome varia la loro natura.

3.°

*Due generi di regolarità,
l'uno di coordinazione, l'altro di subordinazione (1).*

Questa *regolarità* può essere sommiamente variata, può variare all'infinito la *regola* che la determina; e il classificare coteste diverse regole, dimostrandone le proprietà sarebbe opera immensa, da tentarsi da colui che volesse comporre un trattato di *Callologia*. Noi ci contenteremo di distinguerle in due gran generi:

1.° Il genere di quelle regole che distribuiscono gli enti in un ordine esteriore, secondo il luogo (simmetria), ed il numero (proporzione) — *Coordinazione*;

2.° Il genere di quelle regole che distribuiscono gli enti secondo la convenienza tra l'interiore e l'esteriore, il principio ed il termine (organismo), il fine ed il mezzo, i principii e le conseguenze, la causa e l'effetto ecc. — *Subordinazione*.

Il primo genere di regolarità è più *facile* a conoscersi, perchè apparisce anche nelle cose percepite co' nostri sensi.

o liberi do' nostri, che non poco potrebbero imparar dai loro: tanto più che gli Italiani giovanotti, usciti dalla regolarità invero talvolta troppo angusta e troppo affannoso del collegio, s'obbottono d'ordinario improvvisamente a una società famigliare e civile senza dubbio molto meno amica di certa regolarità, che non sia la inglese. Non è però a tacere che la più malefica delle capricciose imposte regolarità, è quella regolarità che s'impone al modo di pensare e sentire, restringendole a parziali verità e affetti, invece di abituare, secondo natura, l'intelletto ad raccogliere lietamente ogni raggio di verità che gli si faccia incontro, o il onore o secondario ogni moto di affetto giusto e ordinato. E in questa parte di educazione credo che ad ogni nazione rimanga ancora non piccolo campo di studj in cui esercitarsi.

(1) V. *Psicol.* vol. II, p. 515.

Il secondo è più *difficile*; e a cagione di questa maggiore difficoltà, egli pare sovente che non vi sia regolarità colà, dove non si vede il primo genere di essa. Pure ella vi è, anzi più nobile ed eccellente. Il giardiniere, che dà ad un albero la forma d'una croce contro la sua natura, crede di renderlo regolare, perchè lo costringe a ricevere una regolarità di primo genere: quando in fatto egli distrugge la regolarità propria della natura di quell'albero, che era regolarità di secondo genere, da quel rozzo giardiniere e dal suo signore ignorata.

4.°

La regolarità simmetrica e proporzionale non è goduta, come tale, dal principio sensitivo, ma sì dal razionale (1).

L'anima sensitiva gode ella veramente de' numeri e delle loro proporzioni? Gode della simmetria delle parti? Gode finalmente de' movimenti proporzionali?

Questa questione ha bisogno di più distinzioni e riflessioni.

Primieramente egli è certo che tutto ciò, di che gode il principio sensitivo, è *soggettivo*: sono modificazioni di lui. All'incontro il principio intellettuale e razionale gode dell'*oggetto*, gode di ciò che conosce essere nell'oggetto e non essere in se stesso, gode di un bene che considera fuori di sè, ed a sè non riferisce.

Tuttavia anche il principio sensitivo ha un termine esteso e molteplice, dove cade simmetria, numero di movimenti, proporzione di numero e proporzione di tempo fra i movimenti. Gode egli di tutte queste cose?

Da quel che è detto, egli rimane escluso dal godimento oggettivo di queste diverse maniere di ordini, il qual godimento appartiene al solo principio intellettuale e razionale. Ciò vuol dire, ch'egli non può godere di quella simmetria, e di quella

(1) V. *Prin.* II, p. 516 sg.

proporzione, considerate come qualche cosa di buono e di bello in se stesse, indipendentemente dal soggetto. Il principio razionale che considera la simmetria e la proporzione oggettivamente come un bene indipendente da sè, la stima o loda, anche se per accidente gli fosse nocciute; la stima e loda per l'unica ragione dell'eccellenza ch'egli vede avere in sè medesima: se gli effetti saranno a lui dolorosi, egli porterà di questi un giudizio contrario, li giudicherà mali (e in questi effetti vi ha già un disordine); ma allato di questo giudizio sugli effetti, rimarrà intatto il giudizio precedente sulla causa, cioè sulla simmetria e sulla proporzione; il bello e il buono che ammira in essa è immutabile ed eterno, come l'essere. Nulla di ciò può fare il principio sensitivo: non può conoscere, nè di conseguente apprezzare la simmetria e la proporzione in se stesso, ma solamente può sentirne gli effetti e goder di questi, se per lui son buoni. Gli effetti della simmetria e della proporzione che si trova nel termine del sentimento non sono la stessa simmetria, la stessa proporzione; benchè l'effetto (il sentimento avuto) sia analogo e corrispondente ad essa; e, se si vuole, abbia anche la simmetria e la proporzione in se stesso. Dunque il principio sensitivo non gode della simmetria e della proporzione come tali.

Ma se il godimento sensibile ha pur egli simmetria e proporzione; dunque gode di queste.

No, perocchè quando si gode di una cosa, altro è la cosa di cui si gode, altro è lo stesso godimento. Dire che il godimento gode di se stesso non è che una logomachia, un rendere doppio quello che è semplice: il godimento non gode di sè, ma l'uomo per esso semplicemente gode. Se dunque nello stesso godimento, contemplato dalla mente, si rileva qualche ordine simile a quello della simmetria e della proporzione, non si dirà perciò che il principio sensitivo goda di queste disposizioni; ma più tosto che il godimento è una total simmetria e proporzione vivente e godente. Perocchè non quelle cose che hanno simmetria e proporzione, godono di quest'ordine che hanno in

se stesse; ma ne gode colui che contemplandolo, ve lo scorge. Onde se il principio razionale trova simmetria e proporzione nell'intima costituzione del godimento animale, è il principio razionale che gode di quest'ordine che ha quel godimento; ma il godimento è solo un fatto semplicissimo, ignaro di sè, della propria natura. Onde il godimento costituito dalla simmetria e dalla proporzione del suo termine è ancora un effetto, e non un godimento di queste armoniche disposizioni.

Sono dunque questioni assai disparate:

Se il principio sensitivo goda della simmetria e della proporzione, e

Se il principio sensitivo goda per l'effetto che in lui produce la simmetria e la proporzione che giace nel suo termine.

Alla prima si dee rispondere negativamente; e si conferma questa risposta osservando, che se il principio sensitivo fosse atto a godere della simmetria e della proporzione, egli dovrebbe godere di ogni simmetria e di ogni proporzione che fosse nel termine suo, come appunto fa il principio razionale che contempla tali ordini nell'oggetto; laddove egli è un fatto, che il principio sensitivo che gode in conseguenza di certe simmetrie e di certe proporzioni che prende il suo termine, non gode di altre disposizioni simmetriche o proporzionali che non gli recano l'effetto piacevole a cui egli tende: non gode egli dunque dell'essenza o della ragione della simmetria, ma sì dell'effetto che questa talora produce, talora non produce in lui.

Ora, l'aver confuse queste due questioni distintissime fu cagione che uomini di gran mente, fra' quali Platone e Leibnizio, dessero all'anima sensitiva un cotal ragionaro occulto e misterioso, la rendessero calcolatrice, perita d'aritmetica squisita e di sublime geometria; errori sublimi, a dir vero, in cui soltanto così rari ingegni potevan cadere, siccome quelli che soli erano arrivati a scorgere le simmetrie e le proporzioni insite al termine sentito; nè tuttavia pervennero a distinguere da esse con pari felicità il sentimento piacevole che n'è l'effetto. Onde attribuirono al sentimento, ch'egli godesse della



causa che lo costituisce; quando anzi nè tantopoco la conosce; e gode nel termine simmetrico e proporzionale, ma non nella simmetria e proporzione di lui.

La quale illusione è pure agevole a prendersi da' grandi ingegni: poichè egli pare che l'anima sensitiva faccia le stesse operazioni che fa l'aritmetico, quando veramente non ne fa nessuna.

5.*

L'ordine considerato dall'uomo nel proprio sentimento, e fuori di esso, genera due belli distinti fra sè, e pur confusi insieme dagli scrittori (1).

Al principio razionale piace l'ordine, dovunque lo contempli, per le ragioni indicate.

Egli può considerare quest'ordine tanto in cosa diversa da sè, quanto nel proprio sentimento.

L'ordine che l'uomo contempla nel proprio sentimento è ciò che costituisce il *bello estetico*. Il proprio sentimento è ordinato quando è piacevole. Quindi il *bello estetico* è bello, e ad un tempo sensibilmente *piacevole*. Laddove il bello considerato nelle cose fuori del proprio sentimento, è *bello* senza esser *piacevole* sensibilmente, senza essere estetico. Il che non s'intenda così, quasi che la vista del bello non piaccia, ma si vuol dire che il piacere del puro bello è tutto intellettuale, onde è propriamente la contemplazione di esso, che è piacevole, anzichè l'oggetto della contemplazione, il bello stesso. All'incontro se si favella dell'ordine del proprio sentimento, oltre il piacere intellettuale della contemplazione, vi è di più quel piacere che costituisce la natura del contemplato, perocchè ciò che si contempla è il *sentimento piacevole*. In questo caso il *piacere* stesso è la *regola* per conoscere se il sentimento è bene ordinato, dico il *piacer vero*, naturale, prevalente.

Non avendo coloro che scrissero intorno al bello fatte queste

(1) V. *Psic.* II, p. 521.

distinzioni tra il *bello in generale* e il *bello estetico*, tra il *bello piacevole* e il semplicemente *piacevole*; hanno quasi sempre confuso il *piacevole* col *bello*, e racchiuso negli angusti limiti dell'*Estetica* la vastissima scienza della *Callologia* * (1).

B)

LEGGI DELL'ARMONIA INGENITE NELL'ANIMA UMANA
E VARIE SPECIE DI ARMONIA.

1.*

Armonia distinta da bellezza, e fondamento di bellezza (2).

Ciò che mancava ad Empedocle e che aggiunse Platone, si fu il vedere una verità bellissima e fecondissima: ed è, che nell'anima umana vi hanno ingenite le leggi dell'ordine e dell'armonia, e tali leggi che fanno eco a quelle dell'universo, ond' avviene ch'ella possa intendere l'armonia di questo. Nè solo v'ha l'armonia di distribuzione, ma quella altresì che ne' movimenti ordinati e rispondentisi è contenuta, della quale un'espressione è la danza. Ed egli è indubitabile, che l'anima non potrebbe sentire ciò che v'ha di bello e d'armonico nell'universo, e nell'opere dell'arte, se ella stessa non ne avesse in sé il fondamento. Che anzi non si dà armonia meramente *oggettiva*; ma ogni armonia consiste in un rapporto dell'*oggetto*

* (1) È noto come *Estetica* deriva dal nome greco *αἴσθησις* *aisthesis*, che non vuol dir altro che *sensu*, *sensione*, *atto di sentire*: onde la confusione dell'*Estetica* colla *Callologia*, ossia colla scienza del Bello, ci venne anch'essa dalla filosofia de' sensi; come ci venne da lei anche quel volgare proverbio: « è bello quel che piace », o la significazione che presso una certa classe di persone assunsero i così vagheggiati epiteti *sentimentale* e *simpatico*. Del resto, come il *piacevole* si distingue dal *bello*, o come quello sia conceduto anco alle bestie, mentre di questo non può fruire che un essere dotato d'intelligenza, fu detto nel 1.^o volume di questa Raccolta « *Letteratura e Arti belle* » pag. 99 sg.

(2) V. *Psicol.* vol. I, p. 448, — V. II, p. 412.

col *soggetto*, e nel soggetto dimora. E se a Dio piacerà che noi pubblichiamo quella parte dell' *Agatologia*, che intitolammo *Callologia*, di cui l' *Estetica* non è che un ramo, noi vedremo come la costituzione mirabile e profonda della sensibilità dell'anima sia il principio supremo di quest'ultima scienza....

Risultando dunque l'armonia dall'*unità* e dalla *pluralità*, l'unità è posta dall'anima e però è elemento *psicologico*, e la pluralità è data all'anima sensitiva dal termine e però è elemento *cosmologico*; quindi si può dire che l'armonia nella sfera del sentimento animale sia una cotale unione di natura, o quasi un abbracciamento genelliano dell'anima col mondo.

Or l'unità è propriamente la forma del *bello*, come osserva S. Agostino. Di che si raccoglie, che la *parte formale* dell'armonia sensibile è di natura psicologica, la *parte materiale* di natura cosmologica.

S. Agostino pone che non vi abbia bello se non nel principio razionale, il che è quanto dire dà al bello l'oggettività per essenza; quindi si solleva alla ricerca della norma eterna del bello (1). Noi consentiamo in questo interamente con sì grande maestro, e però dal *bello* distinguiamo l'*armonia*, l'armonico concorso di più cose; il quale riscontrasi altresì nell'animalità, fondato nella semplicità dell'anima sensitiva che abbraccia il molteplice. Quest'armonia sensibile è poi ella stessa come materia al principio razionale che la contempla nell'oggetto, onde acquista l'intera condizione di *bellezza*.

2.*

La Danza effetto del sentimento dell'armonia (2).

I nervi dell'orecchio han nell'uomo uno speciale legame e consenso coi muscoli degli arti inferiori. I movimenti de' nervi

(1) *De vera Relig.* c. XXX-XXXII; *De Musica*, L. VI, c. XIII; Ep. XVIII, 2.

(2) V. *Antropologia in servizio della morale*, pag. 263, Novara 1847.

acustici si propagano e danno un cotale impulso e guizzo alle gambe. Indi avviene che in udendo una musica, l'uomo pena non poco a tener ferme le sue gambe, perocchè egli non può farlo, se non prende a resistere positivamente a quell' interno scuotimento e tremore, che loro viene comunicato, ovvero se non lascia che la propagazione di questo moto operi sulle gambe, come se le gambe fossero morte; il che è molestia ancora maggiore e contro natura per l'uomo vivo. Quindi si osservano i fanciulli dell'età più tenera (i quali non resistono alla natura) mettersi subitamente a saltellare, ove odano de' suoni a tempo ben compartito, e così fanno anche certi animali, come la scimmia e l'orso. L'origine della danza è qui: ella è universale a tutti i tempi e a tutti i popoli; e più si trova in vigore là dove gli uomini sono più prossimi a stato di natura * (1).

* (1) Indi si vede che la danza è per se stessa un esercizio naturale e innocente, e ch'ella divien pericolosa soltanto per quell'abuso che se ne fa nelle età corrotte, abuso che mosse il lamento perfino d'Orazio, Lih. III, Od. 6.

Motus doceri gaudet Iuvenis

Matura virgo, et fingitur artibus

Jam nunc, et incestos amores

De tenero meditatur ungui.

In una cartuccia del nostro Autore trovo notato, che ne' primi tempi de' Cristiani non erano proibite le danze, se non lascive. Ivi si cita S. Giovanni Grisostomo, che in una Omelia (56 in C. VI Gen. etc.) inveisce contro la danza profana, ma soggiunge: « *Oportet enim epulari, choros ducere et coronari quoties alius initiatur (cioè baptizatur)* »; lo stesso Grisostomo, che nell'opuseolo, *Demonstratio quod Christus est Deus*, dopo aver detto che un tempo la croce era segno d'obbrobrio, aggiunge che or trovasi figurata per tutto, ne' letti, ne' vasi, ne' monti, ne' piani, *et in deliciarum choreis*; S. Basilio, che nell'Omelia XIV.* riprova altamente le danze lascive, non condanna le oneste, e altrove afferma che la vittoria di Costantino fu celebrata da' Cristiani con balli e inni a onore di Dio e del vincitore; S. Gregorio Nazianzeno, che canta (Carm. 63) come nelle solennità de' Martiri si facevano dal popolo *choreae, ut vulnera sancta colant*.

In altra cartuccia frammiata a scritti di cose politiche: « Il magistrato

Leggi dell'armonia di successione, e come l'uomo debba valersene (1).

Si rammenti, che ogni organo sensorio è così ordinato, che stimolato che sia, è tantosto determinato e mosso ad una data serie di movimenti successivi, e non ad altri; onde se un'altra serie interrompesse quella prima e la perturbasse, riuscirebbe cosa sconveniente alla natura sensitiva, e spiacevole. Di che, la spontaneità del principio senziente, che tende sempre allo stato e all'atto di maggior piacere, aiuta e promove la prima serie de' movimenti, e ripugna ad assecondare quell'altra. Così, se la corda di violino è vellicata, dà oscillazioni isocrone, le quali scemano d'estensione e di celerità in una proporzione costante: ove dunque quella corda fosse animata, ella stessa fosse un organo sensorio, inclinerebbe a compire tutte quelle sue oscillazioni fino a trovare il riposo, e ripugnerebbe a quelle forze che volessero interrompergliela, o alterargliene l'isocronismo, che è l'operare a lui più facile e naturale (2).

Or conviene considerare, che quantunque nell'animale vi abbia un solo principio senziente che lo costituisce, tuttavia sono molti i sensorj, e che nell'uomo, il più perfetto degli animali, sono moltissimi, altrettanti quanti i suoi organi e apparati

cittadino dec regular i balli. I padri e le madri non ballino, ma solo i giovani da marito. Il ballo rappresenti qualche utile fatto nazionale ».

E altrove: « Nel popoli non ancora inciviliti è prima la musica e il ballo; segue la poesia, l'eloquenza, la pittura; o ultima vien l'architettura e l'ornamento ».

(1) V. *Psic.* II, p. 524 segg.

(2) La legge dell'isocronismo delle oscillazioni d'una corda di violino risponde perfettamente a quella per la quale si dimostra che la cicloide è la linea della più celere discesa. Questa indicazione darà non poca luce a que' lettori che hanno qualche notizia di fisica e di matematica, i quali riconosceranno che l'isocronismo delle forze è uno di que' casi in cui si veda manifestamente la natura regolata dalla legge elegantissima del minimo mezzo. Vedi *Teodica* n. 494-503.

sensitivi, altrettanti quante le specie delle sue sensazioni. Ciascuno poi di tali sensorj ha una serie di movimenti successivi a lui connaturale e piacevole, cioè ha una serie di sensazioni per le quali passa la prima sensazione, innanzi ch'ella s'estingua interamente.

Di più, se gli stimoli esteriori corrispondono a un tale oscillare dell'organo sensorio, sicchè lo aiutino a percorrere quella serie di sensazioni ordinate con fisso metro e a renderle più vive, quegli stimoli sono piacevoli; altrimenti, sono molesti, fastidiosi e anche più o men dolorosi.

Fra le altre circostanze, le quali entrano a determinare la natural successione delle sensazioni proprie d'un organo sensorio, vi ha altresì la noia e la stanchezza, che nasce allorchando le sensazioni non hanno interposte quelle pause, quel riposo dell'organo, che lo rifocilla e rimette in vigore: il qual bisogno di riposo dipende dalla legge stessa che prescrive il metro, determinando le pose fra le sensazioni, la durata di queste, l'intensità ecc.

Ma se i sensorii sono molti, ed ognuno ha il suo proprio metro nella serie delle sensazioni ch'egli ama, come non accade che i diversi sensorii non vengano in cozzo fra loro quando operano contemporaneamente? — Convien presupporre certamente, che l'autore sapientissimo della natura umana gli abbia prima di tutto armoneggiati insieme per un ammirabile organismo. Oltre di ciò, sopra di tutti ed alla loro testa, per così dire, sta l'unico principio sensitivo, che tutti li domina e accorda insieme, il cui gusto prevalente si è quello che determina il vero *piacere* che gode l'uomo. Di qui anche l'operare contemporaneo e successivo de' vari sensorii riceve una *regola* suprema, che determina loro il tempo dell'operare, le pause, le proporzioni, le intensità ecc.

Finalmente nell'uomo, oltre il *sentimento animale*, vi ha il *sentimento intellettuale* e il *sentimento morale*, due sentimenti assai elevati, i quali pure hanno una loro naturale armonia nelle loro operazioni e ne' loro piaceri. E come il *sentimento*

intellettivo coll'armonia sua propria, che dee prevalere, perchè d'un ordine più sublime, modifica nell'uomo l'armonia animale e la raggiunge a sè; così il *sentimento morale* coll'armonia sua propria modifica e tempera l'armonia animale-intellettiva, e la raggiunge e fa servire a sè; riuscendone di tutte insieme una sola armonia con una sola altissima unità.

Laonde nell'uomo sono preordinate e prestabilite le seguenti armonie che si fondono in una sola :

1.* L'armonia degli atti naturalmente successivi de' singoli sensorii ;

2.* L'armonia de' sensorii fra loro, armoneggiati dall'unità del principio sensitivo, onde l'armonia animale ;

3.* L'armonia animale signoreggiata e informata dal principio intellettivo, onde l'armonia animale-intellettiva ;

4.* L'armonia animale-intellettiva, signoreggiata informata e compiuta dal principio morale; che è veramente l'armonia intera dell'uomo, armonia umana * (1).

A tutto questo complesso di attività armoniche è predeterminata dalla natura una certa successione di atti fra loro variamente disposti.

L'uomo ha l'*istinto* a questa successione; questo istinto, veramente umano, non opera sempre con pieno vigore, per suo proprio difetto, o per debolezza e vizio dell'uomo; ed allora nascono disarmonie nell'uomo. Ma queste disarmonie, che accusano debolezza e vizio nel grande istinto umano, non dimostrano però ch'egli cessi del tutto dall'operare: egli opera, operano con esso gl'istinti armonici parziali; e questo complesso di attività è quello che determina le successive disposizioni, le propensioni e le avversioni che prende l'uomo nel corso di sua esistenza sopra la terra, che prendono le nazioni nella vita loro, ed i secoli nel loro continuo rivolgersi.

* (1) Questo due ultima specie di armonia sono fondamento all'ideale intellettuale o all'ideale morale della Belluza, di cui l'Autore parlò a lungo nel *Saggio sull'Idillio ecc.* V. *Letteratura e Arti belle*, vol. I, pag. 60 segg.

*Applicazione delle accennate leggi a spiegar le stranezze della moda,
e del gusto nelle arti (1).*

Onde le continue mutazioni della moda? Son esse forse l'effetto del mero arbitrio e del capriccio de' vani, o del calcolo degli speculatori? — Così credesi volgarmente: all'accidente si attribuisce quello la cui causa rimane nascosta, perchè troppo profonda, troppo difficile a rinvenire. Ma se si consideri attentamente questo fatto singolare, che si manifesta più o meno nelle nazioni pervenute a certo grado di politezza, si rileverà facilmente, essere impossibile che il mero *arbitrio* di alcuni, che incominciano l'introduzione d'una nuova foggia d'ornamento, si faccia ubbidire con tanta docilità alla nazione intera, che unanime e senza contrasto verso quella foggia par trascinata; e molto meno il gusto di tutti si può conformare e rimutare ogni dì in servizio degli speculatori, i quali non formano il gusto universale, ma speculano anzi sopra di esso. D'altra parte, se si domanda alle persone che diconsi di *buon tuono* d'entrambi i sessi, vi assicurano che le mode nuove sono proprio le più belle, e che la foggia per qualche tempo usata, prima bellissima, già dispiace poco dopo, annoia, sembra proprio una goffaggine, in modo che egli è impossibile non credere che ad ogni venire dell'*ultima moda* non provino veramente un sentimento aggradevole, e in verità non sembri loro sgarbata la precedente. La spiegazione che noi diamo di questo fenomeno, frivolo in apparenza, degnissimo in realtà dell'attenzione filosofica, il quale si manifesta più vivamente e più precocemente nelle città capitali, per fermo non lo giustifica da quella leggerezza ch'egli accusa ne' seguaci d'una dea sì volubile ed inesorabile. Anzi convien supporre prima di tutto, che là dove incomincia la moda a stabilire il suo regno, siasi sviluppato

(1) V. *Psic.* II, p. 527 segg.

ed attuato il senso di quel complesso di piaceri sensuali, che la stessa moda sempre variata presenta, complesso risultante da infiniti elementi sottilissimi, quasi essenze eteree che formano, come direbbe Dante, un *incognito indistinto*; il qual senso dorme profondamente nella società rozza, o troppo giovane ancora e severa. Dato dunque che questo senso e conseguente istinto di piaceri sensuali siasi desto, attuato, raffinato, non dubitiamo affermare, ch'egli nell'invenzione delle mode, che crea ogni giorno e ogni giorno distrugge, venga determinato dalla *legge dell'armonia di successione*, per la quale quell'istinto, risultante da innumerevoli sentimenti ed istinti speciali, esige propriamente quelle date nuove forme, per averne diletto, e non altre: di modo che una legge così ammirabile diriga segretamente la durata più o men lunga delle usanze e la qualità di esse, e contenga la natural ragione per cui dopo un taglio d'abito, a ragion d'esempio, segua quell'altro a preferenza, dopo un colore quell'altro, dopo una forma d'addobbiamento quell'altra ecc.; e piaccia la usanza che succede, e non più quella che prima piaceva. Onde il piacere che si ha d'una moda, od usanza, non si vuole già attribuire alla forma e qualità di lei isolatamente presa, ma al posto conveniente ch'ella occupa in tutta la successione de' sentimenti. Di che può essere argomento altresì il vedere, come la stessa usanza che par sì bello ai nazionali, durante il breve tempo del suo imperio, riesca talvolta sgraziatissima a quel forestiero che di lontana parte giugnendo non ebbe a soffrire l'influenza di tutta la ruota delle usanze che precedentemente si andò rivolgendo. Una secreta legge adunque determina il corso delle usanze e de' frivoli costumi con una cotale fatalità: un'armonia, prestabilita dalla natura del sentimento, l'una appresso l'altra le produce tutte; e dove questo senso è più delicato e più vivo, come nelle città capitali, ivi più prontamente ed esattamente pronuncia ciò che ad esso conviene, e il pronunciato viene accolto dal pubblico, siccome una cotale interpretazione del gusto comune, che rimane così soddisfatto, trovando ciò che indistintamente appetiva

senza sapergli ben dar figura ed esistenza. Certo, l'accoglimento che con ogni docilità si fa universalmente alla nuova foggia, risulta da innumerabili piccoli sentimenti, come dicevamo, appartenenti a sensorj diversi, a facoltà diverse, ciascuna delle quali ha una successione di atti che preferisce ad ogni altra, perchè ogni facoltà è un sensorio, e, come tale considerata, soggiace alla stessa legge * (1).

* (1) « La leggerezza e volubilità della Moda (trovo notato in una delle sparse memoriette dell'Autore) è spesso volte contraria a bellezza. Mirabili erano gli antichi per la costanza in amare il bello; ne l'asacrificavano all'amor della varietà; a trovate le forme eccellentissime a convenientissime alle cose, non le mutavano sì di leggieri. Quindi le tante copie d'una bella opera eseguita da insigni artefici, o la stabilità delle forme delle statue, della vesti, ecc. L'uom non si stanca del bello, o se ne stanca solo in un momento di depravazione, o poi ad esso ritorna ».

Questo parole meriterebbero di essere meditate e insegnate, perchè rivelano uno degli inganni più frequenti, specialmente nel sesso gentile, cioè la confusione del concetto di bellezza con quello di moda, onde si suole dir bello ciò che è approvato dalla moda, e brutto ciò eh'ella disapprova. La vera bellezza è stabile e immutabile, laddove alla moda si può applicar l'epiteto orazioo « *Ludum insolentem ludere pertinax* », cioè *stabile soltanto in suo instabile giuoco*. Di che la ragione è appunto, che la vera bellezza si giudica coll'occhio intellettuale, il quale apprende le cose quali sono in sè immutabilmente, laddove la moda non prende forma se non dal piacere de' sensi, il quale è momentaneo e chiede sempre nuovi commovimenti e fantasmi. Il persuader ben forte una tal differenza, e abbinare l'occhio ad affissare senza passione questo gran fantasma della Moda, che cammina, per usar d'una frase di Dante, « *sopra sua vanità che par persona* », e di cui il mondo si prevale a impor le sue leggi spesso col tiranniebo e irragionevoli, credo sia ormai uno de' punti più necessarj della educazione, massime per le fanciulle. Ma per condurlo a tanto, bisogna prima educarle a signoreggiare le sorprese del senso e avvezzarle a raccogliersi nelle pure gioie intellettuali e morali. La moda, figliuola della vanità, è l'artificio di parer sempre nuove, e quindi vuol colpire i sensi ad un tratto: più miti splendori ha la virtù, e più lento, ma insieme più profondo, è il suo operare sugli animi.

Il gusto delle arti belle e della letteratura mantiene pur esso la legge di armonica successione. Perfin le idee perdono ed acquistano del loro splendore in diversi tempi con leggi segrete, ma impretebili; ed egli sarebbe stato impossibile anche per questa cagione, che a' Romani del tempo d'Orazio e d'Ovidio fosse piaciuto praticare la dura virtù de' Cincinnati, de' Curii e de' Fabrizj; quelli erano divenuti incapaci d'averne il sentimento già rinnato, benchè ne restasse loro l'ammirazione altissima nella mente, la quale non si rinnata perchè contempla l'immutabile vero, e l'immutabile bello che non ha successione come l'ha il piacevole sensibile * (1).

* (1) Orazio dopo i versi, in cui lo vedemmo inveire (pag. 25, nota) contro la moda delle danze lascive, si lagna, ma inutilmente, de' tempi cangiali, come fanno i poeti di tutte le età:

*Non his juvenus orta parentibus
Infecit aequor sanguine Punico,
Pyrrhumque, et ingentem cecidit
Antiochum, Hannibalemque dirum;....
Damnosum quid non imminuit dies?
Aetas parentum, peior avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiore.*

Dalla esposta dottrina apparisce ben chiaro, come la mutabilità anco nelle lettere e nelle arti nasce in gran parte, non dalla bellezza, ma dal piacer fisico cercato in esse, e perciò dalla moda, ossia dall'amore di novità, così frequente guastatore del bello. « Han molte cose belle e nuove, ma diceva un ingegno arguto alludendo a certi scrittori moderni, ma il bello in essi non è nuovo, e il nuovo non è bello ».

Altro sparso noticelle del Nostro ci danno le seguenti osservazioni, da cui potrebbe trar frutto la Callologia.

- Nelle belle arti v'è un bello assoluto, ed un bello relativo ».
- Troppo perfetto, aggravano le menti deboli ».
- Nuova assai la mediocrità nelle arti belle ».
- Se alle arti non si diano peculiari e degni argomenti, diventano misto di corruzione.
- Il gusto non si fa perfetto, se non coll'idea intera della Bellezza.

Accento armonioso da rivolgersi, e musica da insegnarsi al bambino, nel quale è vivissimo il senso del bello.

• Non so se la regola d'educazione inglese di parlar sempre basso a' bambini sia buona. Vedo, che la voce bassa è meno eccitante; ma parmi, che il principio di non isturbare e urtare il bambino sia di soverchio applicato, parmi che si voglia andare di là della natura stessa in questa parte. Io credo

• Il gusto generalmente dominante è la regola degli scrittori che vogliono subito fama ».

• La morale vuol morali anche lo arti, o chiede che sieno 1.^o pudiche, 2.^o sobrie o maestose, 3.^o flari e meste insieme, 4.^o stabili ».

• Le belle arti esprimono la società in due modi: 1.^o per l'argomento, e 2.^o pel modo con cui l'argomento è espresso. Esprimono la società o imperfetta, o perfetta, o corrotta: esprimono costumi migliori, quanto più estesa società esprimono. Col loro elemento d'imitazione esprimono la società passata; coll'elemento dell'originalità, la presente e la futura ».

• Ufficio delle belle arti è sviluppare il buon germe indistruttibile negli uomini ».

Trovo poi trascritto con accurato carattere dal nostro Autore l'ampio elogio che fa Leibnizio delle belle arti rivolto al culto della divinità (*Systema theologicum* f. 114. 122, Paris, per M. Emery, 1819), del quale basti citar alcune righe, che si riferiscono alla pittura e scultura. « *Quam aliam ob causam legimus, vel audimus historias, quam ut imagines earum in memoria nostra depingantur? Sed eae, cum admodum fluxae sint, nec semper distinctae satis et lucidae, pro magno Dei munere ars pingendi sculpendique habenda est, qua imagines durabiles nanciscimur, quibus res accuratissime, et vivacissime, adde et pulcherrime, exprimantur, quarum inspectione (cum originalia semper consulere non liceat) imaginis internae reuocentur, et quasi sigillo cerae applicato, profundius menti imprimantur; et cum tam excellens sit usus imaginum, ubinam, quaeso, rectius adhibebitur, quam ubi maxime utile est imagines memoriae nostrae durabilissimas, atque efficacissimas esse, hoc est in negotio pietatis ac divini amoris? Omnium rerum atque artium primitiae, atque, ut ita dicam, flos delibatus, Deo debentur ».*

all'incontro, che sarebbe utilissimo l'osservare queste altre regole: « Fare in modo che il fanciullo udisse sempre a parlare con voce dolce, ben intonata e ben modulata, trascorra pure per tutti i tuoni ». La voce del fanciullo è fatta acuta da natura; perchè dovrà nuocergli il tuono alto? È l'aspro, l'ingrato, il falso, lo scordato, il troppo forte, che può turbarlo, e distrarlo e inasprirlo: non il tuono naturale e mediocre, qualunque egli sia. Auzi io credo dover essere al fanciullo vantaggioso esercizio, come ho toccato innanzi, fargli udire tutti i suoni per ordine, e ordinatamente le loro consonanze » (1).....

• La musica poi non dovrebbe venire in soccorso a' fanciulli come semplice diletto sensuale, no. Troppo altra è la tendenza del fanciullo che ha pur l'apparenza d'essere così leggiere, così obbediente alle sue sensazioni: lo si creda, egli è intelligente, e cerca da per tutto, nelle sue sensazioni stesse, prima l'intelligenza, e poi l'affetto e il diletto. Laonde fermamente io credo che la musica sarebbe utilissima all'educazione; ma solo allora che l'istitutore se ne scrivesse a vestire di affetto o quelle sentenze morali, o quelle rappresentazioni pur morali, che il fanciullo già conosce ed intende, sicchè ella non si rimanesse una musica cieca, o dominante e soffocante il pensiero; ma una musica serva della parola già comunicata al fanciullo; una musica a cui il fanciullo presta gli orecchi come ad amica ed affettuosa interprete delle più nobili concezioni, che già sono entrate nell'animo suo, ma che ancor vi sono, per così dire, intirizite e senza calore » (2).

(1) V. *Del Principio supremo della Metodica ecc.* pag. 136, Torino 1837.

* (2) Questo principio che impone alla Musica di non esser cieca, ma sì di farsi ministra sapiente della parola già comunicata, potrebbe svilupparsi e applicarsi non solo alla musica destinata a' fanciulli, ma anco a quella de' varj popoli, o quando sono anch'essi in istato di fanciullezza, e quando son ureciati a virilità, e quando inchinano o precipitano a vecchiezza.

Intorno alla musica greca e romana vedemmo accenni del nostro Autore

Ma qual mai sapiente troverà questa musica? Chi l'adoprerà con tanta sobrietà, con sì coraggioso sacrificio, che nè cerchi in essa una bellezza meramente sensuale, nè una bellezza superiore alla capacità del bambino? Chi sarà che intenda o che pregi una musica che non esprima che un pensier fanciullesco, e che non la vesta che di fanciullesche parole? Chi n'assicura che questo stesso mio avviso non si frantenda? e che volendolo seguire, non se ne abusi? » (1).....

« Ciò che ama propriamente il bambino si è il *bello*; il bello

nel *Saggio sull'Idillio* (pag. 40-41) — Dell'ampio senso dato dagli antichi al nome *musica* egli parla nel Panegirico di S. Filippo (*Predicazione*, pag. 362-363) e nel secondo volume della *Psicologia* (n. 1539-1544); nel primo volume della stessa opera egli avea parlato del musicante Aristosseno, che l'anima chiamava un'armonia (Append. n. 23), o del medico Asclepiade, che l'anima definiva l'armonia de' cinque sensi (Ivi, 30) — Nelle sparse noterelle intorno alle arti, trovo notati da lui i seguenti accenni, forse destinati ad avere più ampio sviluppo:

« Avidissimi di musica sono i popoli barbari: il passivo risponde all'attivo. Onde ne' secoli di mezzo i musici laici, vestiti del loro abito di orimonia, potevano entrar nelle case de' primi personaggi dello stato: e la cetera presso i Sassoni era consentita solo agli uomini liberi » —

« L'Hayne fu inventore della musica strumentale, perchè nella sua lingua poco v'ebbe di canto; Rousseau chiaramente il tocca » —

« Gli istrumenti musicali non potevan esser fatti dominanti nella musica moderna, se non fuori d'Italia » —

La musica ne' tempi moderni esprime una democrazia anche nel numero degli istrumenti » —

« Dal principio che ammette Rousseau, l'armonia esser eguale per tutte le nazioni, variare la *melodia* o il canto; ne viene che la varietà de' gusti in quell'arte nasce da tre cose: 1.º dai diversi organi passivi (o sensi); 2.º dai diversi organi attivi, e dalla facilità che loro nasce a determinarsi a un movimento piuttosto che all'altro; 3.º dalla grandezza dell'intelletto capace di misurare o intendere una più grande o più piccola armonia ».

(1) V. *Metodica* ecc. p. 266.

è ciò ch'egli *ammira*. L'ammira, e perciò l'ama: l'*ammirazione* è quella prima stima, nella quale ha sua culla l'amore.

Tanto è vero, che il fanciullo ama ciò che prima ammira, che nella lingua infantile *bello* significa lo stesso che amabile; e *brutto* significa lo stesso che disamabile. Queste due parole hanno un'estesissima significazione presso i fanciullini. Lo stesso rimano provato dall'osservazione già fatta prima d'ora (1), che la compassione ne' bambini si spiega verso le cose belle agli occhi loro, e il loro cuore indurisce ove si tratti di cose che loro sembrano deformi - (2).

ARTICOLO III.

BELLEZZA.

A)

BELLEZZA NELLO STATO PRIMITIVO D'ADAMO.

1.^a

Scala di crescenti bellezze ad Adamo innocente (3).

Il bene in ragione di bellezza nella mente di Adamo si dovea prima comporre di bellezze sensibili, e poi di spirituali; e in queste medesime, quasi per altrettanti gradini, ascendere al bello perfetto e ideale, che egli trovava realizzato, e sostanzialmente, nel suo sommo Fattore. Il quale progresso dalla bellezza terrena alla celeste e divina è quello che vide già Pla-

(1) *Tout ce qui déplaît à l'enfant, dit le Necker de Saussure, endureit son âme. Quand un animal blessé est joli, on lui voit partager vivement sa souffrance; s'il est laid, il s'en détourne avec horreur. Sa compassion s'évanouit aussitôt que certains défauts tels que la difformité ou le ridicule, lui font dédaigner de s'associer à l'être souffrant* (L. III, c. VI. *Educat. progress.*).

(2) V. *Metodica*, ecc. p. 139.

(3) Da inediti manoscritti intorno all'*Antropologia soprannaturale*.

tone essere sommamente conforme alla umana intelligenza, e ch'io mi ricordo di avere espresso in alcuni versi sullo stato di Adamo, i quali se la memoria non erra, erano questi:

Allor, da vago viso, ad alma vaga

Salir soave a noi si conveniva;

E poichè ben finito non appaga,

Da bell'alma a più bella risaliva

Per concetto la mente, in fin che paga

Ad immensa beltade in Dio s'univa.

Or dove giungeva la mente col concetto, indi traeva la volontà il suo amore; e all'intelletto e amor naturale si accompagnava forse sempre un grado d'intelligenza e di amore infuso per grazia, la quale mostrava nella idea la sussistenza del sommo bene e ne dava l'intima e beante comunicazione. Per questa via l'uomo dovea pervenire al sommo della perfezione morale e dell'unione con Dio: la quale unione, ove fosse divenuta piena e completa, io penso che allora l'uomo quasi deificato avrebbe acquistato la dote dell'immutabilità nella sua congiunzione con Dio, nella immortalità e nella suprema beatitudine.

2.*

Trasformazione d'Adamo innocente,

alla quale par salissero in loro idente i greci artisti.

Una dottrina profonda è quella che Paolo espone nella sua Lettera seconda ai Corinji (1), ove egli tocca le convenienze più intime della umana natura. Ivi egli dice, che l'uomo rifugge dalla morte, e tende invece a un accrescimento di vita; che desidera per natura una vita così piena, che assorba in sé ogni mortalità, sicchè nell'uomo non rimanga più nulla di corruttibile e mortale. Questo desiderio della natura umana, nella prima condizione dell'uomo, nella quale egli non era sottomesso alla morte, ma doveva essere *sopravvestito* da una

(1) Cap. V.

vita migliore, come si esprime potentemente l'Apostolo, veniva pienamente soddisfatto

E non è dubbio che ove si voglia concepire nel suo più alto grado la perfezione dell'uomo, noi siamo costretti a immaginare un corpo che si vada alleggerendo intorno intorno, e come approssimandosi allo spirito, col venire da questo intieramente penetrato e dalla vita sua quasi assorbito * (1). La umana natura, appunto perchè tende alla perfezione, tende anche a un tale stato di corpo; almeno ella se lo imagina tale, tale se lo idea. E di qui ebbero origine altresì le apoteosi o deificazioni degli uomini illustri, o cari, dell'antichità. La stessa riflessione porgono a fare le statue greche degli dei: que' grandi artisti tendevano a dar loro qualche cosa di puro, di etereo, d'immortale, per quanto poteva ciò loro venir fatto, dovendo pur comporle di materia inaninata. Su quelle sculture, mirabili per l'altezza del concetto non meno che per la finezza del lavoro, non sarà inutile avere sott'occhio, all'uopo nostro, quello che ne dice il Winkelmann. « Queste figure ideali, dice egli, sono, come uno spirito etereo, purificato dal fuoco, spogliate d'ogni umana debolezza, talmente che non vi si scuoprano nè tendini, nè vene. La sublime idea di quegli artefici era

* (1) Dente, esprimendo lo stesso concetto, dice dei Beati:

..... al novissimo bando
*Surgeran presti, ognun di sua caverna,
 La rivestita carne alleviando.*

(Purg. XXX, 14, 15).

S. Tommaso anch'esso afferma questa tendenza, e acconne a un sublime ideale onde potrebbe giovarsi l'artista, là dove dice, che il nostro corpo ha la disposizione ed essere spirituale, o che corpo spirituale vuol dire corpo venuto in perfetta signoria e agiolezza dello spirito (Sum. III, Q. 54, s. 1).

E quando l'Alighieri, per dire che Boetio era oramai bosta, usa della potente espressione « di carne a spiro era salita » (Purg. XXX, 127); egli indica ottimamente il trasmutarsi in tal condizione, che lo spirito, divenuto ormai perfetto signore, possa a sua posta volgere e trettar le soggetta materia che gli è o sarà istrumento o compagna.

« di creare come delle essenze dotate di natura astratta e metafisica, la superficie delle quali servisse di corpo apparente » a un essere etereo, condensato negli estremi suoi punti e rivestito di umana sembianza sì, ma senza che partecipasse della materia di cui è composta l'umanità, nè de' suoi bisogni » (*Monument. ant. ined.* v. I. ecc.) * (1).

* (1) Alle testimonianze de' pittori e scultori pagani si potrebbero aggiungere quello de' poeti, secondo i quali i numi si manifestano agli uomini in forma umana, ma con persona più augusta e fiorenti di più spirituale bellezza, specialmente per la tenuissima luce che li circonda, per le immortali fragranze che effondono, per la mirabile agilità e rattezza del passo.

È già nota la Virgiliana descrizione di Venere che si dà a conoscere ad Enea in sul partire (*Aen.* I, 406-409):

*Dixit, et advertens rosea cervice refulsit,
Ambrosiacae comae divinum vertice odorem
Spiravere, pedes vestis deflavit ad imos,
Et vera incessu patuit Dea;*

Lo stesso Enea dice d'altra apparizione di Venere (*Aen.* II, 591, 592):

*Quum mihi se, non ante oculis tam clara, videndam
Obtulit, et purâ per noctem in luce refulsit;*

o della apparizione di Mercurio (*Aen.* IV, 358, 359):

*..... manifesto in lumine vidi
Infractus muros, vocemque his auribus ausi.*

Nel primo de' quali esempi l'immortale fragranza aerea, direi quasi, alla inecorruttilità o impassibilità, prima delle doti che s'attribuiscono dai Cristiani a' corpi gloriosi; nel secondo è accennata la chiarezza, nel terzo la sottigliezza, o capacità di penetrare ovunque. Sarebbe troppo lungo citare i molti luoghi de' classici, che si riferiscono alla quarta dote, alla leggerezza o agilità, specialmente in Omero, dove Minerva, per esempio, or cala dall'Olimpo con la velocità di stella cadente (*Il.* IV, 75), or piomba dal cielo colla rapidità d'uno sparpiero (*Il.* XIX, 350-351), talora nell'inecso, o meglio nel volo, somiglia a colomba (*Il.* V, 778), o ad altro uccello (*Odis.* I, 320).

Nel Paradiso dantesco le sembianze umane, fatte celesti, son divenute così spirituali in loro purissimo splendore, che in sul primo il poeta pensa a raffigurar le persone; ma tornando a loro lo sguardo, e aiutandosi dell'associazione

Modo onde potera operarsi tale trasformazione.

Noi abbiamo descritto il modo onde Iddio conversava colle sue innocenti creature, cioè vestito di alcune forme sensibili e, più probabilmente, non diverse dalle umane. Dal Creatore così circoscritto e reso accessibile agli uomini, ch'erano usciti di recente dalle sue mani e che non avrebbero altrimenti potuto sostenerne la maestà, essi ricevevano tutti quegli ammaestramenti e precetti e consigli che loro abbisognavano. Ma non solo risuonavano ai loro orecchi le parole vocali del creatore, e per gli orecchi penetravano nelle menti e ne' cuori; inoltre Ei cadeva ancora sotto agli altri loro sensi, conversando eglino con esso lui quasi con signore simile a loro. Da tutte

della idee che si ridestano nel parlare con loro, viene poi a riconoscerlo anco di mezzo alla nova bellezza i tratti individui obo lo distinguevano una volta. La vergine Piccarda a lui dico (Parad. III):

*Io fui nel mondo vergine sorella,
E se la mente tua ben mi riguarda
Non mi ti celerà l'esser più bella;*

e poi gli ricorda il proprio nome e la vita: ond'egli a lei:

*..... Ne' mirabili aspetti
Vostri risplende non so che divino
Che vi trasmuta da' primi concetti;
Però non fui a rimembrar fatino;*

Ma or m'aiuta ciò che tu mi dici...

Era dottrina che il Poeta avea attinta da S. Tommaso, il quale di Cristo risorto, al cui esempio si conformano tutti i Santi, dice: « *Nemo putet Christum sua resurrectione sui vultus effigiem commutasse... Sed mutatur effigies, dum efficitur ex mortali immortalis, ut hoc sit acquisivisse cultus gloriam, non vultus substantiam* » (Summ. III P. Q. 54, a. 1. ad 3); e di tutti i risorgenti: « *Valet divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporata, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates, ut absit labe, adsit effigies, adsit motio, absit fatigatio, adsit vecendi potestas, absit esuriendi necessitas* » (Ibi, ad 2).

queste sensazioni poi, che ricevevano immediatamente dal proprio Creatore velato e atteggiato alla loro capacità, usciva la grazia, la quale per la via de' sensi entrava nelle anime loro, e le condecorava in un modo non dissimile a quello, onde la grazia esce da quei seguiti sensibili che nella legge di Cristo si chiamano Sacramenti.

Per questa grazia veniva in essi sempre più crescendo la percezione di Dio medesimo. Poichè il Creatore conversando con essi per forma da cadere sotto i loro sensi, rendevasi insieme sempre più sensibile e visibile anche al loro intendimento: e quei veli sensibili onde il Signore si avvolgeva, venivano così a rendersi, se mi si concede tale espressione, sempre meno densi e più trasparenti, lasciandovi quindi ognora più penetrare la vista spirituale dell'uomo a percepire la faccia di Dio, cioè la divina essenza di lui * (1).

* (1) Di questo salir da bellezza a bellezza sempre men velata, da luce a luce, da verità a verità, che, quantunque in altro modo da quello ch'era segnato nel Paradiso terrestre, s'avvera tuttor nel Cristiano, secondo il sublime detto di Paolo: *Transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu* (II, Cor. III, 18), ci possiamo formare un'idea meditando nel Vangelo le apparizioni di Cristo risorto: come quando a' discepoli di Emmaus, non ancora maturi agli alti misteri, egli si offre de prima a vederli come peregrino e straniero, qual era in fatto nella loro mente, e poi sempre più coll'aspetto e colla parola li illumina e rinfiamma di sè, finchè a loro apertamente si rivela.

È pur notevole che i poeti stessì pagani, o scòrti da antiche memorie di visioni d'Angeli, quali sono nella Scrittura, o compresi da un'intima divinazione del vero, ci descrivono come i numi di solito non si manifestano a' mortali tutt'a un tratto, ma quasi per gradi successivi, prima in sembianza di persona coglita, e onorata o cara al mortale, e solo verso il fine di loro parole, o nell'atto di sparire, deposto il fittizio aspetto, danno aperlo testimonio di loro divinità. Così puoi vedere Nettuno in sembianza del vate Colanite presso gli Ajaci (*Iliade* XIII, 45), Apollo innanzi ad Enea coll'aspetto di Liscone figliuolo di Priamo (*Ivi* XX, 81), Minerva davanti a Telemaco in similitudine di Mente duca de' Tafi (*Odiss.* I, 180), Iride in mezzo alle donne trojane sotto forma di Beroe sposa e madre veneranda (*Aen.* V, 618 sqq.), ecc.

Egli è certo che anche la umanità del nostro Signor Gesù Cristo tramandava di sè certi raggi divini, sicchè per essa poterasi come intravedere la sua divina natura. Per questo egli diceva a Filippo: « Filippo, chi vede me, vede anche il Padre mio » (1). E si faceva maraviglia di non essere ancor conosciuto: « Io sono con voi da tanto tempo, e ancora non mi avete conosciuto? » (2). Poichè le parole di Cristo, l'aspetto e

Ma la più sublime umana poesia che abbia espresso questo spirituale ascendimento o progresso, è quella di Dante nel Purgatorio, e più ancora in tutte quanto il Paradiso. Non solo nelle ascensioni da una all'altra sfera sino all'Empireo, ma nell'Empireo stesso, egli è sempre attento a serbaro le leggi di una sapientissima gradazione. Ivi gli Angeli e i Santi dapprima non appaiono che in figure di faville uscenti da un fiume, e di fiori sparsi lungo le rive, e solo più tardi, dopo che l'abito che avevano preso a non troppo affaticare lo sguardo di Dante, paiono manifesti:

*Poi, come gente stata sotto larve,
Che pare altro che prima, se si sceste
La sembianza non sua, in che disarve;
Così mi si cambiaro in maggior feste
Li fiori e le faville, sì ch'io vidi
Ambo le corti del ciel manifeste:*

Parad. XXX, 91-96.

Qui la parola *larve* esprimo appunto quo' veli e quello bende, di cui parla il filosofo Roveretano.

A veder poi la bellezza di Cristo e della divina Triade il poeta non può ascondere che preparandosi prima con la vista della bellezza di Maria; la sua guida gli dice:

*Riguarda omai nella faccia che a Cristo
Più s'assomiglia; chè la sua chiarezza
Sola ti può disporre a veder Cristo:*

XXXII, 85-87.

concetto di perfetta bellezza e verità, che più d'una volta fa desiderar di vedere in tele ed in marmi qualche maggior rispondenza tra le umane sembianze del divin Redentore e quella della Vergine Madre.

(1) Joann. ev. XIV, v. 9. — (2) Ivi.

i modi suoi avrebbero dovuto, tutti insieme, mostrare agli uomini la sua divinità.

Il Creatore adunque, conversando in forme sensibili colle sue creature innocenti, avrebbe, in un modo somigliante, per via di parole e di sensazioni, secondate dagli interiori doni di grazia, sempre più manifestato e rivelato se stesso agli uomini, fino a tal segno che essi avrebbero percepito coll'intendimento la stessa divina essenza; nè per questo, mentre l'intelletto loro si elevava e si rinforzava a ciò, sarebbero periti i loro sensi, ma anch'essi dall'oggetto divino sarebbero stati pasciuti, fortificati, perfezionati. E acciocchè, mentre succedeva nell'intelletto questo aumento progressivo di lume divino e ne' sensi esterni questo avaloramento e perfezionamento, l'uomo fosse preservato da ogni maniera di deperimento, egli doveva anche nel corpo suo ricevere aiuto e nutrimento vitale; il che gli avveniva col mangiare il frutto dell'albero della vita, che era anch'esso una specie di sacramento di quella età, dando all'uomo non pure un cibo di corporea sostanza, ma insieme con essa un dono soprannaturale d'incorruzione, una grazia e una virtù particolare (1).

Laonde gli uomini innocenti dovevano essere forniti di quella perfezione, della quale la mente di Platone trovò che conveniva fossero dotate le minori divinità. Poichè avendo voluto quel filosofo ideare degli esseri forniti di corpo e di anima, i quali

(1) La provvidenza del Creatore guidava tutte le cose materiali dell'universo in modo, che non andassero giammai a urlare con impeto e improvvisamente il corpo dell'uomo, nè gli nuocessero in nessuna maniera, come insegna S. Tommaso (S. I. Q. XCIV. Art. II). Egli sembra poi variabile, che gli animali tutti per un certo istinto fossero amici e ubbidienti all'uomo, come ora sono a lui affezionati o ubbidienti alcuni animali domestici: o, per usar delle parole di S. Tommaso, a quel modo che nelle grù ci ha l'istinto di tener dietro alla prima che par la capitana delle altre, o nelle api quello di tener dietro all'ape madre che par loro regina, così gli animali potevano naturalmente e amicamente assoggettarsi all'uomo, siccome a loro signore. (S. I. Q. XCVI. ar. I)

fossero altrettanti dei, cioè a dire esseri perfetti, attribui loro la immortalità, e introdusse il sommo Dio a parlare a questi dei da lui formati, nel modo seguente: « Voi che siete nati allo stato di deità, mirate di quali grandi opere io sia padre o fattore. Queste opere sono per cenno mio indissolubili, sebbene tutto ciò che è composto, di sua natura possa disciogliersi. Ma egli non è buon consiglio di sciogliere quello che è composto o congiunto insieme con ragione e con sapienza. Così voi pure, quantunque siate nati immortali, non potete però essere anche indissolubili. Nondimeno voi non sarete disciolti, né i fati della morte vi uccideranno: poichè i fati non saranno più possenti del mio consiglio, il quale è un vincolo più forte per mantenervi perpetuamente, che non siano que' fati coi quali foste congiunti allorquando venivate generati » (1).

B)

BELLEZZA MORALE PROPRIA DE' CRISTIANI.

1.°

Bellezza delle anime giuste e unite con Dio (2).

Veramente, se dato ci fosse di contemplare ignuda la non descrivibile bellezza di un'anima giusta e ordinata, di tal forza ne rimarremmo scossi e compresi, che tutto il bello delle arti imitatrici si vigoroso di presente sui nostri cuori, altro nol crederemmo che languida immagine e sparuta di quella.

(1) È questo un passo del Timeo di Platone, recato da S. Agostino nel Libro XIII C. XVI della Città di Dio. Questo passo può dare gran luce, a mio parere, per intendere la dottrina degli antichi filosofi intorno ai fati: poichè si vede chiaramente da questo luogo, che i fati non erano se non quella necessità che nasce dalla natura e dalla limitazione naturale delle cose.

(2) Dall'Elogio di S. Filippo Neri, composto nell'anno 1817 (Vedi il volume intitolato *Predicazione*, Milano, 1843, pag. 361. 365. 366. 374).

La Scrittura è quella, che ne chiama ad ammirare i giusti anche da parte della bellezza. Ella ci descrive le virtù come belle vestimenta e ornati dell'uomo. In Isaia così parla la Chiesa di Cristo: « Grandemente mi rallegrerò io nel Signore » e l'anima mia esulterà nel mio Dio, perchè egli mi ha rivestito della veste di salute, e del manto di giustizia mi ha addobbato, come sposo adorno della corona, e come sposa abbellita delle sue gioie » (1). Altrove s'attribuisce alla Chiesa la bellezza del Carmelo » (2); e peculiarmente questa bellezza è celebrata nell'inarrivabile Epitalamio della Cantica. L'innocenza nella Scrittura è una veste candida e risplendente; e quindi, chi l'aveva imbrattata, dice a Dio: « Mi laverai e verrò bianco sopra la neve » (3). Sulla qual parola commenta l'Angelico Dottore: « Egli dice sopra la neve, perchè il candore dell'anima santificata eccede ogni bellezza corporea, come apparve nella Trasfigurazione di Cristo ». * (4)

— Assai bene Davide (5) esorta Cristo « a cingersi la spada ai fianchi, tendere l'arco, avanzarsi e regnare felicemente con la sua *speciosità e bellezza* ». Cristo con la bellezza vinse; nè altro fece che illuminare colla grazia sua gli occhi dell'anima, acciocchè potessero vedere quella forma e faccia dell'onesto, la quale, diceva Platone, se vedere da noi si potesse, mirabili amori ecciterebbe della sapienza (6). E perciò nella Scrittura

(1) Is. cap. LXI. v. 10.

(2) Is. cap. XXXV. v. 2.

(3) Salmo L. v. 9.

* (4) Veramente Raffaello, nella sua ultima tela immortale, dipingendo là sulla vetta Cristo trasfigurato e radiante di bellezza inenarrabile, giù all'estrema falda del monte l'infelice così orribilmente trasfigurato da Satana, par che abbia voluto rappresentare i due tipi della doppia trasformazione, a cui si vengono avvicinando di qualche passo, ad ogni istante, le due opposte schiere onde si compone l'umanità cristiana, la schiera de' soprannaturalmente giusti e la schiera de' peccatori perversi.

(5) Salmo XLIV. v. 4 5.

(6) Cic. de Offic. L. I.

è detto *generatore della bellezza* (1). La genera il Verbo in tutte le cose; ma dando a vedere se stesso all'uomo, la genera in un modo più sublime, in somma il fa simile a sè * (2).

2.*

Bellezza della Castità e Umiltà.

— Mondezza nel corpo, e umiltà nello spirito, coppia di amoro-rose sorelle e vaghissime! — Di tutte due è soave lo sguardo e gravissimo, e pieno divinamente di amoroso mistoro! — Sebbene la bellezza sia propria di tutte le virtù, nondimeno alla castità e all'umiltà in singolar modo appartiene. Poichè consistendo la bellezza, come dice l'autore dell'opera *de' divini nomi*, nella *lucidezza* e nella *proporzione*, alla prima, cioè alla lucidezza dell'anima, è segnatamente confacevole la castità; la seconda poi, cioè la proporzione, nell'umiltà ottimamente compare, essendo l'uomo per essa fatto giusto membro e ammisurato al tutto, non gonfio nè sproporzionato, come il fa comparir la superbia * (3). Per ciò e M. Tullio (4), e S. Am-

(1) Sap. XIII, 3.

* (2) Per ciò Dante ripone la bruttezza del peccato in uno scadimento dell'anima dalla simiglianza con Dio, o in uno scemamento di luce e quasi di spirituale bianchezza (Parad. VII):

Solo il peccato è quel che la disfranca,

E falla dissimile al sommo Bene,

Perchè del lume suo poco s'imbianca.

* (3) Il libro della *Sapienza* attribuisce alla castità la bellezza e chiarezza, esclamando: *Quam pulchra est casta generatio cum claritate* (IV, 1). S. Paolo allo superbo dà il nome di *gonfiamenti* (II, Cor. XII, 20); e la superbia d'Amano è detta *tumore d'arroganza* nel libro di Ester (XVI, 12): panni, che forse obbo a mento l'Alighieri, quando nel cerchio de' superbi in Purgatorio diceva a Oderisi (XI, 118, 119):

..... lo tuo rer dir m'incuora

Buona umiltà, e gran TUMOR m'appiani.

(4) De Offic. L. I.

brogio (1) parimente ripongono il decoro della vita sopra tutto nella temperanza; e anche Aristotele mettendo la somma regola del vivere nella moderazione, chiede quella proporzione in cui sta la bellezza. S. Tommaso poi rende ragione di questo nella *Somma* (2); e Cicerone la tocca nel primo libro degli *Offici*, dove definisce il general decoro essere ciò che all'eccellenza dell'uomo è consentaneo « in quanto la natura sua il diparte dagli altri animali ». Or la castità fa sì che l'uomo non pecchi per difetto contro la sua eccellenza; e l'umiltà il tiene dal peccare per eccesso. In queste due virtù adunque sta sommanente la bellezza morale.

3.*

D'alcune sensazioni che ci innalzano a bellezza soprannaturale (3).

Si possono avere delle sensazioni prodotte da oggetti non puramente naturali, nelle quali troviamo qualche cosa di soprannaturale e divino, e le quali perciò ne prestano una cognizione efficacissima di Dio, o, se non altro, rendono l'uomo ben disposto alla percezione di esso.

Questo è ciò che avviene a chi mira in volto agli uomini santi, sul quale è sparso come uno splendore che non viene dalla natura, ma che è l'effetto soprannaturale di una vita possente e celeste, cioè dell'anima viva per la presenza di Dio in lei. Chi volesse negar questo fatto, gli converrebbe tor fede a tutte le umane istorie, tòrta a' suoi propri occhi, se pure egli s'abbattè mai nella vita sua in alcun uomo di straordinaria santità, e unito grandemente con Dio. Certo a me concesse la provvidenza più volte di vedere questa luce di cui parlo, onde la faccia dell'uomo santo è cosparsa e quasi odorata (4).

(1) De Offic. L. I.

(2) II, II,^o Q. CLXXX, ar. 3.

(3) Da manoscritti dell'*Antrop. soprannaturale*.

(4) I Padri della Chiesa attribuiscono alla vista della umanità di Cristo in gran parte quella forza per la quale egli travea a sè gli uomini.

E tali sono le doti del corpo glorioso, delle quali Iddio ci fa vedere talora un principio ne' santi anche mentre vivono tuttavia di questa vita mortale: le sensazioni che noi riceviamo dai corpi posti in questo stato possono esserci mezzi convenientissimi, con cui sollevarci alla cognizione di Dio anche soprannaturale, quando Iddio voglia servirsi di essi per introdurre in noi la sua grazia, e noi non la rifiutiamo * (1).

S. Girolamo parlando della prontezza con cui S. Matteo ubbidì alla chiamata di Cristo, dice così: « Certo lo stesso fulgore e la maestà della divinità occulta, che riluceva anche di fuori nella sua faccia umana, potevano trarre a sé coloro che lo vedevano, per il primo sguardo ».

* (1) La presenza de' numi in forma simile a quella de' corpi gloriosi, che abbiamo veduto poco addietro descritta ne' poeti pagani, credevasi anch'essa produrre affetti straordinari e oltre natura nel grazioso mortale: ma in generale tali effetti, quali si son descritti specialmente in Omero e Virgilio, si riferivano piuttosto a forza e bellezza, che a moralità. Così Nettuno lascia in suo partito gli Ajaci rafforzati d'insolito vigore e coraggio al tocco del suo scettro (*Il. XIII*, 60-61, 72-75); Apollo, in Omero, restituisce e accresce le forze e l'animo ad Enea (*Il. XX*, 110), al quale Venere, in Virgilio, ispira luce e fragranza di gioventù e di bellezza o decoro:

.... ipsa decoram

Caesariem nato Genitrix, lumenque juventae

Purpureum, et lactos oculis afflarat honores,

Quale manus addunt ebori decus, aut ubi flavo

Argentum Pariusve lapis circumdatur auro.

Aen. I, 593-597.

Non mancano però esempi di comunicazioni e doni morali, che quasi fan presagio alla grazia cristiana: come quando Minerva ispira a Telemaco più viva e operosa la memoria e l'affezione del genitore (*Odis. I*, 59-61), o, meglio, quando Mercurio scende a far mansueti e ben disporre i cuori de' Cartaginesi verso gli stranieri:

... ponuntque ferocia Poeni

Corda, volente Deo: inprimis regina quietum

Accipit in Teucros animum, mentemque benignam.

Aen. I, 306-308.

*Sentimenti ciechi per sè e pur dispositivi all'apprensione
di verità e bellezza sovrumana.*

Vi hanno de' *sentimenti*, i quali, ancorchè ciechi per sè soli, pure inclinano l'animo dell'uomo ad aderire ad alcune verità che l'uomo già conosce, o anco a verità ch'egli non conosce, a cui però, quando venga a conoscerle, si trova che era già precedentemente ben disposto e inclinato. Direbbesi quasi che quei sentimenti sono quelle stesse verità sotto una forma ancora oscura e confuso; e che quelle verità, evidenti in appresso, sono quei sentimenti stessi che precedettero, ma sviluppati e usciti a uno stato di luce e di distinzione.

A illustrare ciò che ho detto, valga l'esempio della musica. Supponi di essere presente a una musica di coro, ove si esprimono delle parole che tu non giungi a intendere, o perchè di una lingua straniera, o perchè non puoi raccogliere abbastanza distintamente le sillabe * (1). In tal caso la musica ti dà il sentimento, ma non il significato delle parole, che è quanto dire non ti dà la verità, di cui quel sentimento deve

Notevolissima poi nell'*Odissea* è l'allusione, che fa Giove a simili ispirazioni a alla umana libertà di resistere ad esse, lamentandosi d'aver spedito invano Mercurio a stornare Egeo dal meditato delitto (*Odiss.* I, 32-41).

Del resto un bel testimonio dell'efficienza, che ripulavano aver talora anco l'aspetto dell'uom giusto, ci lasciarono gli antichi narrandoci come il tutt'altro che bel volto di Socrate, allorchè il filosofo parlava dell'immortalità dell'anima, atteggiavasi a bellezza che rapiva gli ascoltatori.

* (1) Questa similitudine ci fa sovvenire di quella di Dante, il quale, all'aprirsi dalla porta del Purgatorio, ode i cantici dello animo che lo disponevano a dolce compunzione e penitenza:

*Tale imagine appunto mi rendea
Cio ch'io udiva, qual prender si suole
Quando a cantar con organi si stea:
Ch'or sì or no s'intendon le parole.*

(Purg. IX, 146-149)

esser l'effetto corrispondente nell'animo umano. Pure tu ti accorgerai facilmente che que' sentimenti generati in te dai suoni o dolci e affettuosi, o gravi e terribili, ti dispongono in un determinato modo verso le verità che tu non giungi ancora a percepire, e muovono la tua mente a concepire spontaneamente dei pensieri e delle parole che rispondano a quegli affetti ciechi che si suscitano per la musica in te; affetti che tu sei inclinato a illuminare con quei concetti che vieni teco stesso ripensando e aggiungendo loro. Or supponiamo che tu subitamente cominciassi a intendere anche le parole espresse dal canto. Quale mutazione non nasce allora in te? Quale rinforzo di affetti? Quale luce non piove su quei sentimenti? Tu adunque vai incontro alla intelligenza di quelle parole come a cosa desiderata e che t'inebria e mette il colmo al tuo diletto. Qui vedi la inclinazione che i sentimenti concepiti mettevano in te verso quelle verità e notizie, che sono naturalmente con essi associate e vincolate * (1) . . .

* (1) Nel Paradiso di Dante un'altra similitudine ci può far risalire allo stesso concetto generale:

*E come giga ed arpa, in tempra tesa
Di molte corde, fan dolce tintinnio
A tal da cui la nota non è intesa;
Così da' lumi, che li m' apparinno,
S'accogliea per la croce una melode,
Che mi rapiva senza intender l'inno.*

(XIV, 118-123)

Il principio, a cui alludo il filosofo Roveretano, è sentito dalle madri cristiane, le quali, imitando o seguendo la gran madre Chiesa, insegnano ai loro fanciullini preghiere e atti di culto soprannaturale, prima ancora che il loro intelletto sia così maturo da raccogliere il significato, certo che così vien preparandosi nell'animo loro un cumulo di sentimenti, i quali, irraggiati un giorno dal lume della ragione o della fede, saranno i messi più potenti a sorreggerli nello lotto della virtù, e a consolarli negli affanni della vita. Sconoscono interamente la natura di tali sentimenti, e chiudo gli occhi a uno de' fatti più intimi e profondi dello spirito umano, eh! grida: doverci aspettare il pieno sviluppo dell'intelletto prima di parlar di Religione.

BELLEZZA CHE RISULTA DALLA VARIETA'
DELLE SPECIE DEGLI ENTI E CHE TOCCHERA' IL SUO TERMINE
NELLA VARIETA' DE' TIPI BEATI IN CIELO.

4.*

Ragioni principali della legge che presiede alla varietà delle specie (1).

Nell'*archetipo*, o *specie piena-completa*, le altre specie, è vero, sembrano virtualmente contenersi.

Ma primieramente, non è dimostrato, che ciascun ente abbia un archetipo solo; e forse per qualche ente si può dimostrare il contrario: il che io tengo essere al tutto probabile, se trattasi d'enti composti di più elementi.

Oltracciò, sia unico l'*archetipo*: non segue per questo che egli contenga in sè ogni possibile eccellenza d'un ente, poichè certe eccellenze si escludono per la limitazione dell'ente stesso. A ragion d'esempio, se noi supponiamo che l'*archetipo* de' colori sia il bianco, non ne viene che il bianco abbia in sè l'attitudine di produrre quella grata sensazione che produce il verde ed il rosso, od altro colore. E un colore speciale, per esempio il verde, posto nella sua maggiore intensità, benchè in qualche modo si possa dir che contenga virtualmente tutte le sensazioni più languide che quella specie di colore è atta a muovere, pur non si può sostenere, che l'intensità massima del verde arrechi all'animo e agli occhi che la contemplan tutte quelle dilettevoli sensazioni, che eccitar sogliono le sue tinte graduate, ciascuna delle quali esclude l'altra, e dà un diletto suo proprio.

In terzo luogo, quand' anche nell'*archetipo* si potessero contenere tutte le eccellenze, di cui un ente è suscettivo, esse sa-

(1) V. Teodicea, Milano, 1845, pag. 392 segg.

rebbero in esso così mescolate e confuse, che già per questo solo ne riuscirebbe una cosa diversa da ciò che sono, separate e distinte l'una dall'altra; quasi appunto a quel modo che due colori fusi insieme ne producono un terzo, che non è nè l'uno nè l'altro de' due * (1).

In quarto luogo, quand'anco potessero nell'archetipo esser comprese tutte le eccellenze possibili ben distinte, come accade negli archetipi de' composti, tuttavia lo uno limiterebbero necessariamente le altre, perchè dovrebbero tenere un ordine fra loro e produrvi armonia; onde ciascuna non potrebbe esser portata al massimo grado d'intensità senza nuocere all'armonia del tutto. Così egli è impossibile, che in una eccellente pittura tutti i colori che vi s'adoperano primeggino e siano intensissimi, distruggendosi con ciò l'effetto totale del quadro.

Finalmente, nell'archetipo manca la parte deficiente dell'ente, che sono i mancamenti de' pregi, e le inordinazioni, ossia i mali; i quali si trovano nelle altre specie piene non complete. E questi mancamenti e mali sono anch'essi pur ne-

* (1) Forse per ciò un colore talvolta ci viene più caro, o ci fa più forte impressione, se il poeta lo segna rammentandosi due colori affini, tra' quali si trova, come Dante io quei delicati versi:

Men che di rose e più che di viole

Colore aprendo, s'innovò la pianta;

(Purg. XXXII, 58-59)

o in quella paurosa pittura di duo peccatori:

.... mischiar' lor colore,

Nè l'un nè l'altro già pareva quel ch'era;

Come procede, innanzi dell'ardore,

Per lo papiro suo, un color bruno,

Che non è nero ancora, e il bianco muore.

(Inf. XXV, 62-66)

La stessa osservazione si potrebbe applicare al senso del gusto, lo cui varietà sembra che facciao più grati certi nomi composti, anche volgarmente usati, come *persico-ciliegia*, *persico-noc* ecc.

cessarij acciocchè l'essenza venga a pieno realizzata e manifestata alle create intelligenze, perocchè sono ciò che fanno conoscere la sua limitazione e la sua deficienza.

Per tutte queste ragioni l'eterna sapienza tendendo a realizzare compiutamente le essenze, dovea far sì che esistessero in tutte le loro possibili varietà; a cui due altre ragioni ancora aggiunger si possono:

1.^a Senza di quelle si sarebbero perduti molti beni nell'universo; perchè non è varietà, non pregio di ente, non pregi composti diversamente insieme, non difetto, nè disordine, il quale, posto che sia sapientemente in relazione con altri enti e con altre varietà, non produce o non dia occasione a beni e particolari e universali, risultanti cioè dall'armonia delle cose. Così il dolore corporeo messo in relazione con tutte le vicende della vita umana, produce memorie gratissime secondo quel del poeta (1):

Vos et Cyclopea saxa

Experti; revocate animos, moestumque timorem

Mittite: forsan et haec olim meminisse juvabit * (2).

La sventura stringe amicizie indissolubili, eccita affetti di compassione, apre il varco a tante opere di carità, onde senza essa sarebbe di gran lunga più scarso l'amore che stringe insieme gli uomini, e tutta l'attività umana diminuita e quasi cessata.

2.^a Senza tutte le possibili varietà non potrebbe l'uomo conoscere, o stimare a pieno gli enti nelle loro essenze, perchè una sola essenza o astratta o anche archetipa non rivela al-

(1) Virg. Aeneid. I, 205-207.

* (2) Per la stessa ragione, in senso contrario disse l'Alighieri: *nessun maggior dolore Che ricordarsi del tempo felice Nella miseria* (Inf. V, 121-123). E per consimile ragione piacciono meglio certi conetti quando sono esposti con quelle forme negative, di cui sa far uso così delicato il poeta Mantovano, come là dove fa dire a Didone: *Non ignara mali, miseris succurrere disco* (Aen. I, 634), oppure: *Non obtusa adeo gestamus pectora Poeni Nec tam averna equos Tyria Sol jungit ab urbe* (Ibi, 571, 572).

l'uomo tutte le eccellenze e le varietà di cui l'ente è suscettivo, nè l'intelletto della creatura, finito com' egli è, può contemplare molto entità ad un tempo colla stessa intensità di pensiero con cui le contempla divise ed una alla volta, ond'era necessaria la divisione delle entità accidentali, perchè l'uomo potesse nel miglior modo conoscere le cose create, e per esse conoscere Iddio.

2.*

Varietà de' Beati (1).

Una conseguenza della detta legge si è, che in cielo, nella moltitudine de' Santi niuno ve ne debba essere, che sia eguale in ogni cosa ad un altro; anzi ciascuno sarà unico e principe nella sua forma, il che accrescerà la loro gloria. Onde si potrà dire di ciascheduno ciò che canta la Chiesa: « Non si trovò un altro simile a lui, che custodisse la legge dell'Eccelso » (2); e si vedranno avverate le parole dette all'estatico S. Giovanni: « Io darò a chi vincerà una manna nascosta, e gli darò una bianca pietruzza, e nella pietruzza un nome nuovo, che nessuno sa leggere se non quegli che la ricevo » (3). Il qual nome, non leggibile agli altri che non l'hanno in sè scritto, che altro è mai, se non quel carattere o tipo di santità, proprio di ciascheduno, di cui niun altro avrà esperienza, e che darà a chi l'esprime in se stesso un diletto incommunicabile, simboleggiato nella manna nascosta? Che se si avvera anche in terra qualche cosa di simile nella sposa di Cristo, quanto più si dee avverare nello stato finale, nella sposa entrata alle nozze in cielo, quello che dice di lei il Salmista, chiamandola « ornata attorno di varietà » (4)? Laonde noi non dubiteremo

(1) V. *Teodicea*, pag. 399.

(2) *Eccli.* XLIV, 20.

(3) *Apoc.* II, 17.

(4) *Ps.* XLIV, 15.

di credere, che quanti sono i tipi della santità * (1), altrettante sono le sedi della magione celeste, e che un solo giugne a pigliare una d'esse, ricevendo qui lume l'apostolica similitudine: « Non sapete voi che coloro che corron l'arringo, » corrono ben tutti, ma un solo ne riporta il pallio? Correte

* (1) S. Paolo osprime siffatta varietà de' beati con la somiglianza della varia luce degli astri: « *Alia claritas solis, alia claritas lunae, alia claritas stellarum. Stella enim a stella differt in claritate; sic et resurrectionis mortuorum* » (I. Cor. XV, 41) ». Al che si conforma l'Alighieri, che prende la luna, il sole, le stelle per segni a indizj delle sedi beate; e i Santi figura in loci più o men vivo e rapide secondo i loro meriti (Parad. VIII, 20, 21); e quella figura rinforza coll'immagine del vario brillar delle gemme, onde i Santi chiama *gemme* (Parad. XV, 22, XVIII, 115) e *gioie* (IX 37), e *lucidi lapilli* (XX, 16), or *balasaci* (IX, 69), or *rubinetti* (XIX, 4) o *rubini* (XXX, 66), or *topazj* (XV, 85, XXX, 76), *margarite* (XXII, 29), *saffiri* (XXIII, 101), ecc.

Questa varietà di tipiche bellezze è pur significata nella Scrittura con la molteplicità e varietà di ciò che ella in cielo chiama *sedes* (Pa. XCII, 2. Matt. XIX, 28, Ap. XI, 16 ecc.), *sedilia* (Ap. IV, 4), *mansiones* (Jo. XIV, 2), *cubilia* (Pa. CXLIX, 3), *tabernacula* (Luc. XVI, 9), *throne*, (Ap. IV, 4), *loca* (Jo. XIV, 2, 3), *nomina* (Ap. II, 17, XII, 8), *merces* (I Cor. III, 8, Luc. VI, 23, 35 etc.), *bravium* (I. Cor. IX, 24), *corona* (I Petr. V, 4, Ap. IV, 4 etc.) etc.: nomi che nell'italiano poema hanno il riscontro di *sedi* (Par. XXXII, 7), *seggj* (XXX, 133), *scanni* (IV, 31, VI, 125, XXX, 131 ecc.), *troni* (V, 116, XXXI, 69), *sglie* (III, 82, XVIII, 28, XXX, 113, XXXII 13), *mercede* (XI, 110), *sorte* (III, 41, 55, IX, 35), *corona* (Pg. XXIV, 15, Par. XXXI, 71) ecc.

Anco la denominazione, che l'Alighieri dà ai Beati, di *foglie* (XXX, 45, 23, XXXI, 11 ecc.), di *fronde* (XXVI, 64), di *flori* (XIX, 22, XXIII, 88 ecc.) dell'eterno giardino, riesco allo stesso vero: vero espresso più apertamente in quella terzina:

Diverse voci fanno dolci note;

Cori diversi scanni in nostra vita

Rendon dolce armonia tra queste ruote.

(Parad. VI, 124-126)

« in modo che lo prendiate » (1). Molti adunque corrono in questa vita per pigliarsi una sede celeste, ma un solo la piglia; benchè chi fallisce ad una, può forse giungere a guadagnarsene un'altra, nella quale però sieda egli solo.

3.°

L'unica eccellenza d'ogni beato (2).

Ove noi togliamo a considerare quanto conferisca al massimo bene de' beati la legge dell'*esclusa agnaglianza*, noi vedremo agevolmente che da essa viene loro un bene, che per nessuna altra via avrebbero potuto ottenere. In fatti per quella legge si ottiene, che ogni beato sia unico nella sua *specie piena* (3). Ora l'esser unico in possedere una data eccellenza aumenta il gaudio che si trae dal suo possesso. Nè si creda che ciò deroghi punto alla carità, com'egli pare a prima vista, e come avviene qualora a questo appetito dell'unica *eccellenza* si mescolano le passioni individuali, ciò che in terra spesso accade per l'infermità umana. In cielo non è così. Poichè l'unicità nella propria eccellenza si ama da chi l'ha, per questo appunto, ch'egli vede se stesso eletto a realizzare sufficientemente quella essenza specifica-piena, senza che faccia bisogno a tanto fine che altri la partecipi. Oud'è che si gode altresì che ciascun altro sia unico nell'essenza sua propria. Il qual godimento riferendosi all'essenza eterna delle cose, si riferisce conseguentemente a Dio, dove tali essenze sono fondate. Di che vedesi parimente, che questo singolare diletto che l'essere reale in-

(1) I Cor. IX, 23.

(2) V. *Teodicea* p. 428 sg.

(3) La *specie astratta* racchiude un gran numero d'altre *specie piene* (fra le quali almeno una *specie completa*), che sono altrettanti modi della stessa *specie*. Vedi *N. Saggio*, sez. V. p. V. a. V. Così la *specie umana astratta* è una sola, ma *specie piene* sono altrettante, quante possono essere le varietà ideali degli uomini.

tellettivo ritrae dal vedersi unico d'un'eccellenza specifica, non è di quelli che provengono dalla limitazione degli enti, ma dalla natura stessa e dall'ordine dell'essere: è legge *ontologica*, non *cosmologica*. Onde Iddio medesimo gode di sua unicità in quanto vede in sè tutto l'essere realizzato * (1).

* (1) Aggiungiamo, a conferma di ciò che fu detto, alcune righe dell'Autore che formano una nota nel volume II della *Filosofia del Diritto*, pag. 189-90, num. 646: « V'ha qualche bene, o piuttosto v'ha qualche modo di godere il bene, che esclude la compagnia d'altri che il godano insieme. Tale è l'istinto di essere primo e singolare: si vogliono i beni comuni, ma si vuole altresì qualche singolarità, esclusività, privilegio nel loro godimento. Se ben s'intende ciò che qui noi diciamo, nè s'applica male, vedrassi che il desiderio di tale singolarità nel modo del godere non è un difetto, nè ell'è cosa volontaria, ma procede dalla natura dell'ente, è una legge ontologica. Perciò Iddio ha qualche cosa di sè che non comunica, nè può comunicare; ed a' Santi stessi, oltre il godimento comune, è promesso l'esclusivo ed il singolare... un nome novo, che niuno potrà leggere se non chi lo riceve... Non essendo conosciuta dagli altri questa maniera di godere, non può essere desiderata: per essi non esiste, e però chi la gode non può nè pure desiderarla agli altri: il desiderarla loro sarebbe una contraddizione, un distruggerla ».

CAPO II.

ARTE DELLA PAROLA.

ARTICOLO I.

ELOQUENZA.

A)

PRINCIPIO E UFFICIJ DELLA ELOQUENZA NE' TEMPI CRISTIANI.

1.^o

*Necessità di cangiar la pagana definizione dell'eloquenza,
che corre per le scuole (1).*

.... Fu l'altissimo scopo, che la facoltà della parola acquistò dal Cristianesimo, che la condusse alla sua ultima perfezione considerata come arte. Conciossiachè l'arti non toccano la somma perfezione, se non quando elle sono chiamate a produrre effetto di tutti il più alto e il più nobile, in cui possan tendere. Onde anelie la pittura, a ragion d'esempio, e la poesia, si videro raggiungere la cima di maravigliosa e seonosciuta perfezione, tostoehè quella potè dipingere la trasfigurazione di Cristo, o lo spasimo della Vergine, e questa cantare il triplice regno, o l'amor casto, o l'armi pietose che liberarono il gran sepolcro del Salvatore. E così dovea pur avvenire, ed avvenne della eloquenza. Conciossiachè ella è una considerazione assai imperfetta, conducente altresì a perniciosissimi errori, quella che,

(1) V. il volume intitolato *Predicazione* pag. Villi-X, Milano 1843.

disunendo le arti da' loro oggetti ed ufficj, le riguarda astrattamente in se stesse; e si trattiene a contemplar solamente il pregio, la forma, l'efficacia di que' mezzi ch'esso in proprio posseggono, e che indifferentemente all'uno scopo od all'altro possono servire: quasichè i mezzi propri dello arti del bello altro valor non avessero, che quello ch'essi mostrano in sè soli considerati, nè ricevessero anzi il meglio di loro eccellenza e bellezza e forza pur nell'atto della loro applicazione, dall'altezza, voglio dire, e dalla nobiltà dell'oggetto che ritraggono, o del fine a cui ottener si rivolgono.

Laonde quelli che già definirono l'eloquenza « l'arte di persuadere » posero il seme, chi ben considera, del suo decadimento. Imperocchè, non determinando con quella loro definizione, se l'eloquenza dovesse persuadere il vero oppure il falso, fecer credere agli uomini, a crederlo già di troppo inclinati, che vera e perfetta eloquenza aver vi potesse, eziandio che altri l'adoperasse a persuader l'orrore, e fino le più manifeste assurdità * (1). Di che provenne la loquacità de' sofisti, e quella

* (1) Questa osservazione, profondamente raccolta dall'animo di un istitutore, a fatta non opportuno sviluppo raccogliera profondamente dall'animo de' suoi alunni, credo che potrebbe dar frutto di bel progresso più che qualche anno speso nello studiar gli oratori con in mente quella vecchia definizione, che quasi tutti abbiamo imparato nelle scuole. Ridotta l'eloquenza all'arte del persuadere senz'altro, saremo tratti a confonderla facilmente colla seduzione, o con l'adulazione che non è altro che una fina seduzione; e se i lettori e adulatori, a cui pur troppo non falta l'arte del persuadere, diverranno tipi d'eloquenza, e primo fra tutti il capo o padre di essi, colui che seducendo e adulando riuscì così bene a persuadere la povera Eva. Se qualche cosa di simile sia avvenuto nel mondo pagano, che abbracciò quella definizione, e se una gran parte di quello prosa e poesia antiche, a cui fu dato il nome di capolavoro di eloquenza, non sieno altro che eleganti seduzioni o adulazioni; se anche nella nostra età v'abbia in molte cose vaghezza di tornare al paganesimo, e la parola parlata nella conversazione, scritta in pubblico e privato, gridata nelle adunanze, abbia presso alcuni più vanto e lode di eloquenza quanto meglio e più finemente riesca a

dei declamatori, che corrupevano l'eloquenza vera, i primi in Grecia, ed i secondi in Roma. Poichè gonfi di vanità, e ingannati da sì imperfetta definizione, che o avevano appresa nelle scuole o s'erano da se stessi in mente formata, stimarono dover parere più eloquenti, sostenendo egualmente il vero ed il falso, che non il solo vero: ed anzi maggior lode aspettarono patrocinando una causa più difficile; perciò non quella della semplice e facile verità, ma quella dell'error sottile, e dell'incredibile paradosso. Ora in difendere queste ignobili cause, i lumi stessi del dire si falsifican necessariamente, e le schiette bellezze si pervertono, e que' mezzi e partiti dell'arte che, considerati da sè, piacciono come vaghi e s'ammirano come ingegnosi, servendo al falso e non al vero, si storcono e si contraffanno; perocchè, non potendo essi trar forza dalla bontà della causa, debbono ricorrere all'artificioso ed al falso, e mettriciamente acconciare il discorso, quasi di sordido belletto lasciandone la vizza buccia; e così dare nel maraviglioso e nello esagerato; e con immagini inverosimili e prestigj di figure ludificare la fantasia, acciocchè ella soprastaccia e confonda la ragione, e confusa questa, strappi dall'animo turbato un ingiusto assenso. Or chi dirà che tale sia la vera bellezza, la vera eloquenza? Certo nol dirà l'uomo della natura, fatto pel vero e beantesi nel suo lume; ma il dirà solo l'uomo degradato, vago di tenebra e consolantesi nel suo errore.

E tale per avventura era l'uomo innanzi a Cristo, tale era l'idolatra. Onde quella definizione, che solo nel persuadere fa consistere l'arte del dire, senza aggiungerci che a lei essen-

persuadere aducendo o adulando, a noi non tocca or l'esaminare. Ma certo l'Alighieri, che le due prime bolge dell'Inferno ha fabbricate per coloro che hanno l'arte infelice di persuadere altrui l'ipotesi o la vanità, per *Scuduttori* e per *Adulatori*, e la ottava ha preparato a coloro che, antivenendo o seguendo l'ammirato Machiavello, son maestri nell'arte del persuadere una *perfidia politica*, certo l'Alighieri pretesta contro la pagana definizione dell'eloquenza!

zialmente appartiene il persuadere la verità, non è che la definizione del tempo pagano, la quale nei tempi cristiani, a cui ella è straniera, si continuò pure a ripetere, e fino a' nostri giorni ripetesi, non perchè ne rimanesse pago il cristiano sentimento, ma perchè anche l'uomo, che in parte è libero, in parte altresì tiene di quella necessità che costringe i monti e le valli ad echeggiare lontano le voci stridule o melodiose, che dall'onde aeree ne' loro seni e nei loro fianchi sono portate e ripercosse. Ma la definizione veramente cristiana dell'eloquenza, quella compita definizione, che ne impedisce altresì il guasto, e ne riconduce il fiorimento, dee dichiararla « *l'arte di persuadere agli uomini l'utile vero* ». La qual eloquenza professarono principalissimamente, dopo il Verbo divino, gli Apostoli, e in appresso tutti gli illustri maestri della Chiesa. Ed oggidì, che la letteratura va più e più dismettendo le scaglie gentilesche, e cristiana apparendo, anche in Italia ciascuno incomincia ad intendere quanto sia vitale, prima di tutto, la ricerca del vero ufficio della letteratura e delle belle arti; e bene intravede come s'elle non si fanno ministre al popolo di utili verità, e di veraci virtù; nè si potrebbero nella loro integrità concepire (1), nè quasi più nel cristiano mondo sopportare * (2).

(1) L'orazione *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura* di Ugo Foscolo, e il discorso di Pietro Giordani *Della più durevole gloria della pittura*, ed altri tali componimenti, mostrano come le menti sieno volte a sciogliere il problema capitale della letteratura e dell'arti; benchè la soluzione vera non colgano.

* (2) Con quella confusa e fallace idea dell'ufficio della parola, i Pagani crearono la Dea *Persuasion*, *Πειθε* presso i Greci, *Suada*, *Suadela* presso i Latini, la fecero governare con Venere e con le Grazie gli affetti umani, e com'era naturale, le diedero forza or benefica or malefica: come appunto or buono or tristo senso avea il verbo *persuadere*, da cui venne o l'epiteto di *bene suada* che Apulejo dà alla povertà modesta, e quello di *male suada* che Virgilio dà alla fame, e Plauto alla rea Vitellena eco.

Di certo il concetto primitivo che gli antichi si formarono della parola,

La vera definizione dell'eloquenza porge il principio dell'arte (1).

... Qualora la definizione che abbiamo accennata dell'eloquenza in generale, si accolga da' maestri di lei, tosto si troveranno essi in mano, senza molto cercarlo, il vero principio dell'arte, e sarà umile in apparenza, fecondissimo in sostanza. Perocchè il principio vero dell'eloquenza vera non può essere che questo solo: LA VERITÀ UTILE * (2). Il quale principio certo non ha niente di enfato e di vanitoso; ma più egli si

devotte essere nobile ed alto: e Mercurio che lo fa fatto quasi preside, col suo ufficio di interprete fra gli dei e gli uomini, e col caduceo nella mano, ben dice che la parola dee riguardarsi come sacro e pacifico mezzo di comunicazione e di amore non solo fra uomo e uomo, ma altresì fra terra e cielo. Se non che lo stesso Mercurio, a cui porgono sacrificio i mortali desiderosi del dono della dolce persuasione, col volgere del tempo diventa anco il preside e protettore della menzogna, della frode, e perfino de' indri! Ecco a che era scaduto il dio dell'eloquenza pagana, il dio dell'arte del persuadere.

(1) V. *Predicaz.* pag. XI-XII.

* (2) Non credasi ozioso l'epiteto *utile* qui dato alla *Verità*. Perocchè quantunque ogni verità sia sempre utile sotto qualche rispetto, e nessuna verità sia mai lecito o utile corrompere o negare, pur v'ha un ordine molto ampio di verità più o meno acconce ad essere odite, intese, raccolte, rese efficaci e produttive dell'onesto effetto a cui mira l'oratore, secondo l'indole degli uditori, de' tempi, delle circostanze ecc.: e l'eccellenza dell'oratore sta appunto nel scegliere e far risplendere e penetrare negli animi quella verità, che, tutto considerato, più direttamente e potentemente può condurre al suo nobile scopo. Di certo, non si direbbe accorto oratore chi s'immaginasse porre in gente schiava tutto a on tratto sentimenti di eroi, o chi a gente perduta usi più profondo de' vizi volesse a tutta prima persuadere la più fina ascetica, o plebe ignorantissima volesse muovere con argomenti tratti dalle scienze più recondite e astruse. Lo stesso Salvatore, accennando da lungi a' suoi ancor rozzi discepoli certe verità, diceva: « *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo* (Jo. XVI, 12) ».

scava, o più dà oro finissimo; chè tutte le industrie più rare del dire dielro di lui si rinvencono, e tutti i fregi, i lumi, le veneri del discorso, ad esso riscontrandole, si posson conoscere, e al giusto loro prezzo, senza alcuno inganno, valutare. Conciossiachè i precetti dell'arte oratoria allora finalmente son buoni, quando aiutano il dicitore a porre l'utile verità, ch'egli vuol persuadere, nel suo lume più sfolgorante. Onde la decorazione del discorso non dee coprire, ma discoprire questo lume, con rapidità e vaghezza rivolgendo da tutti i suoi lati dinanzi agli occhi degli uditori quel vero, che a persuadere s'imprende, acciocchè esso vibri raggi nelle menti da ogni suo punto anche minimo, anche accessorio: e si possa dire dell'ornato del discorso, che sia lo stesso vero che di sè adorna sè medesimo. Che cosa sono elleno le parole, se non segni delle idee e de' pensieri? Or in che può starc il pregio del pensiero se non nella verità, nell'ordine della verità e nella utilità di eutrambi? Come dunque potrà lodarsi una diceria, la quale non esprima se non de' pensieri privi del loro proprio pregio, cioè pensieri disutili all'uomo, ed essenzialmente inordinati perciò appunto che falsi? Conciossiachè, ella è, e fu sempre, assai vana fatica o, per meglio dire, assurda, il pretendere di trovare la vera utilità e il vero ordine fuori del vero. Dal vero adunque, e dal solo vero, dee attignere l'oratore la luce che egli è chiamato a diffondere, il benc ch'egli è chiamato a ministrare, la bellezza stessa con cui dee dilettere: perocchè all'espressione del solo vero debbono ordinarsi da lui e atteggiarsi non che l'interno discorso, ma fino tutti i periodi e la serie di essi, e gl'incisi e le parole e le sillabe. Che anzi la legge stessa regolatrice dell'affetto e della voce, dello stile, delle immagini, del numero, dell'armonia, e fin d'ogni accento, dal sentimento profondo del vero dee derivarsi. Conciossiachè il vero ed il buono sentito da tutta l'anima, in tutte queste cose anche minime influendo, mirabilmente si manifesta; e l'uomo non mento solo con sentenze apertamente false, ma con ogni vocabolo, con ogni modificazione della loquela, anzi pur colla

stessa inflession della voce, col portamento, col gesto: cose tutte, le quali lasciano deposte negli animi delle impressioni di verità o di falsità: e l'appurarle da ogni menzogna è tanto l'apice della cristiana eloquenza, quant'è quello della cristiana perfezione, sicchè sommo oratore niuno può essere veramente, se egli non è ad un tempo uomo virtuosissimo * (1).

5.*

Socrate solo degli antichi vide l'ufficio dell'oratore (2).

Prima di mandare al mondo il Redentore, Iddio concesse alla ragione naturale dell'uomo che si svolgesse compiutamente e portasse gli ultimi suoi frutti; acciocchè convinta d'impotenza, quanto all'opera d'ammigliorare l'umanità, ella più dolcemente

* (1) Queste parole dell'autore ci rivelano il odo che lega insieme le arti belle, e come a vicenda si abbelliscono, si ravvivano, si compiono: onde l'uomo concepito nel suo più alto ideale potrebbe far prova simultaneamente di tutte, direi quasi, queste arti come di molteplici espressioni della verità, serbando in se stesso l'unità più perfetta. Quando s'immagini Davide che al sopravvenire della divina ispirazione scoppia in parole della poesia più sublime, e tutto corre colla dita all'arpa per disporre al canto il suono, e spontaneamente atteggia i piedi a danza secondo del canto e del suono, a mantere laneggia a suono e danza, concepisce a figura nella sua mente il tempio da erigersi al Dio che gli muove il cuore, la voce, le dita, i piedi: quante arti belle si veggono unite nella più stretta e vaga armonia! anche l'architettura vive nella immaginazione dell'ispirato salmista, benchè ella aspetti ancora ad attuarsi in marmo e in legno per opera del figlioolo successoro.

Abbiamo già notato nel capo precedente come i nostri padri animavano le danze non per colla musica, ma altresì colla poesia e colla mimica. Argomento più alto sarebbe il cercare come dalla mimica possa avere aiuto e compimento l'eloquenza; chè nulla nell'oratore dee avervi d'inutile o ozioso, e la stessa vesti a il modo di portarle sono una specie di linguaggio, come se chi ha letto la vita di Pericle.

(2) V. *Predicaz.* pag. XII-XV.

poi accogliesse quel lume che le uscì dalla croce, su cui spirò il Verbo di Dio fatto carne. Ora l'estremo sviluppo della ragion naturale apparve, per quanto a me sembra, in un uomo semplice, popolare, povero, che cercò pur di conoscere la santità di Dio, e che, essendo stato giudicato sapientissimo da un preteso Oracolo, rese di un tal giudizio di sè questa ragione: « ch'egli solo sapeva di non sapere ». Era veramente l'ultima parola della ragione umana; per la quale fu toccare il suo più alto segno l'accorgersi della propria ignoranza: tale mi sembra l'ideale del sapiente entro i limiti della natura. Che se il sapientissimo degli uomini fu colui che si conosceva ignorante, dunque egli doveva esser anco il solo sapiente. Conciossiachè gli altri tutti non che fossero ignoranti, ignoravano fin d'esser tali. Di che avvenne, che colui che era solo sapiente secondo la ragion naturale, non fu nè pure tollerato in sulla terra: gli altri uomini l'odiarono, lo spensero col veleno. Ora il savio di cui favello ben vide (e niun altro io conosco che il vedesse mai entro al bujo del gentilesimo) che il principio di ogni eloquenza dovea essere l'utile VERITÀ. Nè certo potea essere debole quella eloquenza, che dalla stessa verità fosse all'uomo da dentro quasi dettata; onde gli artificiosi accusatori di Socrate, facendo accorti i giudici, non si lasciassero svolgere dalla facondia di quell'uomo sì alieno nel suo dire da' vani artifici de' greci oratori, diedero a lui bella occasione, nella sua sublime difesa, di dimostrare quanto l'eloquenza ingenua del vero dal multiloquio del falso discrepasse, maravigliandosi egli sagacemente, che coloro i quali s'attenevano nel lor dire al falso, temessero poi tanto la parola di lui, che « certo apparisco, disse, « all'eloquenza straniero. — « Se pur costoro, soggiungea, non « chiamassero, per avventura eloquente colui che cose vere favella. Conciossiachè, se così dicono, io confesso aperto, che « quantunque ben altramente che alla lor foggia, sono oratore. « Poichè intanto che questi, come ben vi prometto, non dis- « sero cosa di vero; da me ora non verrete voi qui ascoltando « che cose tutte vere. No, per Dio, Ateniesi, voi non udirete

« da me un'orazione lisciata come l'avrete da costoro udita, e
 « di vezzi di lingua o d'altro azzimata, ma fatta di parole, quali
 « mi verranno da sè in sulla lingua. Poichè io porto fiducia
 « di dire il giusto, nè alcuno di voi si speri di sentir altro:
 « oltrecchè a questa mia età mal s'addirebbe, o uomini, l'en-
 « trarmi qua a mettere insieme studiate parole, secondo il
 « vezzo de' giovanetti. Che anzi pregovi, quanto so e posso, o
 « Ateniesi, e vi scongiuro, di non menare le meraviglie nè
 « avervi per male, se da me nel rispondere vi verranno uditi
 « que' modi stessi, co' quali i più di voi m'ascoltarono talor
 « favellante in sulla piazza dappresso a' banchi degli argentieri,
 « ed altrove. — Iniperocchè io vengo ora per la prima volta
 « in giudizio più che settuagenario: onde a quel genere di fa-
 « vellare che è qui in uso, io mi sono al tutto forestiero. E
 « come appunto se forastiero io fossi venuto ad Atene, voi certo
 « darestes compatimento allo straniero mio accento e dialetto,
 « in grazia dell'educazione da me ricevuta; così adesso vi prego,
 « ed a buona ragione, che non vogliate badare alla forma
 « del dire: essendo accidental cosa ch'ella sia più o men per-
 « fetta; ma sì che consideriate quest'uno e a quest'uno poniate
 « l'animo, a veder cioè se io dico cose giuste, ovvero ingiuste.
 « Conciossiachè tale è l'ufficio del giudice: L'UFFICIO POI
 « DELL'ORATORE SI È IL DIRE COSE VERE ». Oh mirabile
 riprensione della loquacità pagana così applaudita; e coraggiosa,
 improvvisa, sapientissima sostituzione della eloquenza sana, a
 tutti allora ignota, fatta da un uomo solo, col lume naturale
 scoperta! Oh veramente stupendo quell'oratore, unico degno
 di tal nome, da cui gli uditori di udire il falso nè possono spe-
 rare, nè temere!

Il solo Socrate vide fra le tenebre quello che in mezzo
 a tanta luce ancor poco da alcuni di noi s'intende, cioè
 che sono indivisibili le cose dalle parole, e che quindi non
 si dà punto un'arte di parole scompagnata dalla scienza delle
 cose. Che se ella si desse, dovrebbe definirsi « l'ignoranza
 che prende a mentire »: vanità ignobilissima, perniciosissima

iniquità * (1). Dal qual principio quell' uomo sommo, che come in altre cose, così vince tutti gli antichi nella dialettica, trasse una conseguenza, di cui troppi non colgono la sottil verità, e l'irrepugnabile nesso colle premesse, cioè che ogni uomo sia eloquente in quello che sa. Di che non riconobbe altra eloquenza che quella, la qual fosse la stessa sapienza favellante. E nel vero, se taluno parla senza chiarezza ed ordine, nè proprietà, o con iscarsa vena e stentato; egli saprà per avventura assai bene la cosa principale che vuol dire, e quindi potrà tuttavia avere riputazione d'uomo dotto; ma sarà certo seguio ch' egli ne ignora gli accessorj; e le imperfezioni del suo parlare non vengono dalla scienza ch' egli ha, ma da quella che gli manca: conciossiachè i pensieri della sua mente, benchè profondi, o non saranno bastevolmente connessi, o non pronti e celeri alla mano, o poco analizzati, o languidi e ignudi; sicchè finalmente il dire imperfetto dovrà sempre ripetersi da imperfezione di sapere scarsamente meditato (2) e digerito * (3).

* (1) Ezenba, in Sofocle, considerando il terribile abuso che gli uomini fanno della parola, con sublime slancio di concetto ebbe molto consona al concetto di Soerate, desidera che la natura non dia bella ed eloquente parola, se non a chi opera giustamente:

*« Ma fra' mortali, o Agamennòn, la lingua
Non dovea più de' fatti aver possanza:
Uom che ben fa, ben favellar; chi male,
Voci usar mal sonanti; e non potersi
Mai vestir di bei detti opre malvage ».*

(2) La MEDITAZIONE è il principal mezzo dell' oratore. Cicerone al fratello Quinto, che l'esortava di darsi all'ufficio di consultore legale, dice così: *Vereor, ne dum minuire velim laborem, augeam, atque ad illam causarum operam, ad quam ego nunquam, NISI PARATUS ET MEDITATUS accedo, adjungatur hæc juris interpretatio, quæ non tam mihi molesta sit propter laborem, quam quod DICENDI COGITATIONEM auferat, SINE QUÀ AD NULLAM MAJOREM UMQUAM CAUSAM SUM AUSUS ACCEDERE* (De Legib. I, IV). Così parlava Cicerone!

* (3) A confermare l'osservazione dell'autore, aggiungeremo che di meditazione sentivano la necessità non solo i sommi oratori, ma eziandio coloro

Semplicità, primo pregio dell'eloquenza (1).

... Consegue poi da ciò, che il primo pregio di ogni sermone, acciocchè si dica eloquente, debba esser la *semplicità*. Conciosiachè, se il favellar non è semplice, egli avvolge e nasconde quella verità che è ordinato ad aprire e disviluppare, rivelandone le schiette forme agli animi degli uditori, acciocchè, vinti dalla loro vaghezza, ne vadano presi d'amore. Conciosiachè invano tu procacceresti innamorare qualsiasi fervido giovane di fanciulla vaghissima coprendola non che la persona, la faccia stessa, di panni addoppiati e affaldellati, eziandio che di gran prezzo, gravi d'oro fino e lucenti di gemme. Colui in veggendo la mirabile ricchezza delle vestimenta, e non la bellezza delle sembianze, potrebbe per avventura sentir cupidigia del metallo prezioso, e di quelle perle e gioie che gli cadon sott'occhio, desiderarle per sò; ma non provare o la maraviglia, o il fuoco dell'amore, che per la nascosa vergine tu vuoi vanamente ispirargli. Laonde a quella guisa che gli scultori più eccellenti panneggiano le loro statue in modo, che la verità del nudo ben disegnato traspare disotto le vestimenta, le quali perciò essi

non comparivano sulla scena a rappresentarvi con verace eloquenza i fatti più comuni della vita, nè si credevano aver mai abbastanza meditato sul gesto e sull'accento più acconio ad esprimerli: onde nel *Persa* di Plauto (4, 2, 4) v'ha chi chiede: *Satin' estis meditati?*, ed altri risponde: *tragici atque comici Nunquam aeque sunt meditati*. Si sa quanto di meditazione costasse a Virgilio ogni verso anzi ch'egli si recasse a recitarlo in pubblico. E a noi Italiani parva sempre bella e tutta degna della sua anima meditativa quella frase ch'egli usa sul principin dello Egloghe: *meditare con tenue canna la Musa de' campi: Silvestrem tenui Musam MEDITARIS avena*: onde ci fa maraviglia vedere come il celebre Heyne nel suo eruditissimo commento sopra Virgilio biasimi quella frase di non idonea a sì tenue genere di poesia.

(1) V. *Predic.* p. XV-XVII.

pongono intorno alla figura sottili e aderenti, e con pieghe non increspate e rotte, ma semplici e continue, che la ritondità e morbidezza dello sottoposte carni secondano, ne' lembi solo, dove non ingombrano forme corporee, distendendo il panneggiamento copioso; così l'oratore, obbligato a vestire di parole l'utile verità ch'egli vuol persuadere, dee questo parcamente a lei adattare; acciocchè essa medesima mostri al di fuori sue divine fattezze, sotto le schiette ed appropriate parole, quasi in ben assettati veli ravvolte, i quali veli, lungi dall'ingombrare agli occhi de' riguardanti la graziosa sembianza di lei, la fanno anzi più curiosamente ricercare * (1).

Perocchè, qual dubbio che se la verità stessa, senza mezzo di segni, àgli sguardi umani tutta ignuda ed intera si dimostrasse, eserciterebbe su di essi sommo ed irresistibile imporio? Ma l'oratore non può dare che segni di parole: non può porgere nè la stessa verità eterna, nè tampoco le cose contingenti e materiali che i sensi feriscono. Laonde se queste cose contingenti non sono più elle stesse che cotali segni imperfetti, come bene osservò Platone, o vestigi dell'eterna verità, i vo-

* (1) È ancor più bella ed esatta la similitudine dell'autore, dacchè ella consuona perfettamente alla etimologia della parola *simplicitas*, che i filologi dicono valere *sine plica*, senza piega.

Non è però a credere che questa semplicità sia facile a ottenere, che anzi ella è spesso il frutto dell'arte suprema, di cui fu detto:

L'arte che tutto fa, nulla si scopre;

appunto come è il sommo nell'opera del morale perfezionamento il semplificare l'anima in modo, ch'alla oon serbi più alcuna piega della men buona natura. Indi si può intendera che elogio di Apelle facesse Plinio, diceodo: *Fuit non minoris simplicitatis, quam artis* (35, 10, 36). Ma molto meglio che da Plinio o da qualunque altro scrittore di arti belle, la semplicità fu diebiarata come dote principale della bellezza dall'autore stesso della bellezza, allorchè additava alla gente il giglio del campo, oolando come in sua semplicità ha veste più bella che non Salemane nello splendor di sua gloria (Matt. VI, 28, 29).

caboli, che son la materia di cui è astretto a servirsi l'oratore, non possono chiamarsi che segni di segni, e però non d' un grado, ma di due lontani dalla sostanzial verità.

B)

UFFICIO E PRINCIPIO DELL'ELOQUENZA SACRA.

I.*

Cristo, solo oggetto della sacra eloquenza (1).

.... Se l'UTILE VERITÀ è il principio dell' arte del dire in genere, la VERITÀ SOPRANNATURALE, cioè LA PAROLA DI DIO, è il principio dell'eloquenza sacra — Di che l'UNITÀ sublimissima della ecclesiastica eloquenza, che ha un oggetto solo, Cristo; il quale non ammette comunanza con alcun altro; e però qualora il sacro predicatore alla notizia di Cristo, che egli dee dare agli uomini, aggiunge del suo, e li trattiene in umani ragionamenti, i quali non conducano al fine stesso di comunicar loro una maggior cognizione di Cristo, ma intendano a dilettarli vanamente e distrarli, se non faccian anche concepir loro idee men esatte, secolaresche, profane; allora si rende un infedele ministro, e viene meno al principalissimo precetto dell'eloquenza ecclesiastica * (2). E come Cristo, Verbo di Dio incarnato, verità eterna e sostanziale, è l'unico oggetto della ecclesiastica eloquenza, così egli è di questa il PRIN-

(1) V. *Predic.* p. XIX-XXI.

* (2) Se Virgilio, dopo che s'ebbe formato un alto ideale del Nome della Poesia, di Febo, stimò che l'ufficio del Poeta fosse *parlar cose degne di Febo*, onde nella felicità dell'Eliso (Aen. VI, 642) gli si presentano solo que' poeti che attuarono quell'ideale,

Quique pii tates, et PHOEBO DIGNA LOCUTI,
che dovrebbe pensare del proprio ufficio il Sacerdote dell'Uomo-Dio? Deb venga il tempo, in cui d'ogoi Sacerdote che parli pubblicamente o privatamente, all'aperto o in segreto, possa dire: *CHRISTO DIGNA LOCUTUS!*

CIPPIO * (1), che le dà un' unità perfettissima: e le dà olttracciò quello, che aver non può alcun' altra eloquenza, virtù interiore che penetra e signoreggia gli spiriti

2.*

L'eloquenza sacra è la più ardua fra tutte le eloquenze (2).

... Se arte difficile è ogni specie di eloquenza, l'ecclesiastica vuol riuscire difficilissima. Conciossiachè oltre esser necessarie tutte anche le profane cognizioni al sacro oratore, oltre aver questi uopo di que' medesimi precetti e di tutte quelle parti di che il profano; proprio è dell'orator sacro l'aver l'ufficio di somma arduità nel dover chiuderè in umane parole misteri divini e per se stessi ineffabili, e concetti, cui non che aggiungere la lingua, nè pur attinger vale l'acume della mente. A questo fine inoltre egli è stato istituito, acciocchè rappresenti agli uomini colle parole e quasi loro dipinga innanzi le cose invisibili; acciocchè colla sola sua voce egli più forte di tutte le cose del vaghissimo universo, o della loro reale e continua azione, stacchi la mente, il cuore, il senso medesimo dell'uomo da quanto v' ha di temporale e fuggevole, e il converta alla contemplazione de' veri eterui: sì alto ufficio è commesso alla lingua del Sacerdote! Essa dee persuadere all'umanità circoscritta dalla carne, che ciò che per essa v' ha di solo reale, è nulla verso a ciò che non è ancora reale per essa, e che non comincerà ad esser tale, se non oltre il sepolcro, ove nessuno degli innumerevoli uditori a cui parlarono i sacri oratori fu mai, nessuno ne prese sperimento: essa dee attenuare l'autorità dell'esperienza, di questa fidata guida dell'uomo, dee confondere il ragionamento, esigere dagli uomini una fede più

* (1) Cristo, interrogato chi egli si fosse, rispose: *PRINCIPIUM QUI ET LOQUOR VOBIS* (Jo. VIII, 25): sublimi parole, che si possono vedere interpretate dal Nostro là dove discorre dell'*Idea della Sapienza* (*Introduzione alla Filosofia*, Casale, MDCCCL, pag. 182 segg.).

(2) V. *Predicaz.* p. 231, seg.

possente della ragione; dee reprimere quella voce sì lusinghiera onde pare che la stessa natura parli al cuore dell' uomo in presenza de' beni creati e dica: tu sei fatto per essi; e persuaderla seduttrice e menzognera; dee aprire i regni di morte, e in quell'orrore mostrare il varco della vita; dee convincere che ogni terrena pompa è una vanità, ogni grandezza è un sogno, ogni gloria un' erba che inaridisce, ogni felicità de' sensi una fatale illusione; che è da preferirsi all'affluenza la povertà, alla potenza la debolezza, agli applausi il dispregio, al vincere l'esser viuto; e che segno trionfale della divina onnipotenza non è che l'ignominia di una croce * (1). E tutto questo a chi ci è commesso di persuaderlo, o Consacerdoti? Per dir tutto in breve, io dirò: a quegli esseri corrotti che portano nome di uomini: non escludo nissuno, o miei Confratelli; a noi stessi ci è commesso di persuaderlo in prima, e poi agli altri... * (2).

* (1) S. Gregorio Nazianzono (citato e svolto dal N. A. nel Discorso detto in prendere possesso della parrocchia di S. Marco di Rovereto, il giorno 5 d'ottobre l'anno 1834) così in poche parole raccoglie i sublimi offizj del cristiano oratore e pastore: « *Animae pennas addere, ac mundo eam eripere, Deoque dare, divinamque imaginem aut manentem conservare, aut perichlitantem fulcire, aut dilapsam in pristinum statum revocare; Christusque per Sp. S. in pectoris domicilium admittere, atque, ut summatim dicam.... DEUM EFFICERE, ac supernam Beatitudinem ipsi comparare* » (Or. I. n. 4).

A proposito di quella espressione così forte, *Deum efficere*, ci piace ricordare alcune parole d'una lettera che, non è molto, scriveva l'illustre Tommaso: « E perchè sentiva l'ammirazione, il Rosmini sentiva la poesia, e ch'è contemplazione affettuosa... D'un sonetto di lui (erode per sacerdote novello) l'ultimo verso diceva: *E l'uom fia Cristo, e fia salute al mondo*. Qualche anno poi, io lo diceva a Don Alessandro Manzoni.... e mi citò *Christianus alter Christus*, ch'io non so se sia di S. Agostino ».

* (2) Il preceito oraziano che vale per l'eloquenza profana: *Si vis me flere, dolendum Primum ipsi tibi* (De A. P. vs. 142), non perde la sua forza nell'uso della sacra eloquenza, o, a meglio dire, acquista una forza ineffabilmente più alta, come ineffabilmente più alto d'ogni altro dolore e pianto umano è il dolore e il pianto di Cristo.

Ella non s'acquista senza aiuto di soprannaturale virtù (1).

... Egli è grande, è difficile, lo confesso, questo studio della sacerdotale eloquenza; io dico anche di più, ciò che forse non vi aspettate, egli è tanto difficile che è impossibile, impossibile, voglio dire, al potere della sola eloquenza; perocchè persuadere al mondo il Vangelo è introdurre nel mondo una nuova luce, e fabbricargli nuovi occhi da percepirla; è un'altra creazione, non di un universo materiale, ma spirituale, infinitamente più ampio di quello; è animare la creta, anzi sollevarla fino al contatto con Dio; è persuadere all'uomo che esca di sé, e che si vesta un'altra natura, che pur non conosce; e prima ancora che possa esser creduto dall'umanità, che possa esser voluto questo suo incredibile trasnaturamento, egli dee esser reso possibile. Un'opera sì straordinaria trapassa le forze della eloquenza; ed è per certo un assunto alquanto più arduo di quello, che avea alle mani Cicerone quando toglieva a mettere in concordia i cittadini perchè provvedessero alla comune salute contro i Catilina ed i Marcantonj, interni nemici della patria, o di quello di Demostene quando fulminava, perorando, i re macedoni, esterni assalitori; e pure que' due oratori sommi di tutta l'antichità, facendo l'estremo di loro possa in una causa ove i sommi Interessi de' loro uditori pericolarano, giunsero solo a dimostrare al mondo che la perfetta eloquenza è tuttavia più debole della perversità e del capriccio degli uomini.

E nulladimeno ei conviene di essere non timidi, ma coraggiosi coltivatori della ecclesiastica eloquenza. Di che la ragione è questa, che la eloquenza di cui trattiamo (non dico con esagerazione all'uso de' profani oratori, ma con storica verità), non ha origine umana, ma divina; e Colui che primo la istituì dicendo a uomini idioti: « andate a predicare a tutte le nazioni del

(1) V. *Predicaz.* p. 233, segg.

mondo » è Quegli medesimo che avea detto: « sieno fatti i cieli » ed i cieli furono fatti. Sicchè questa eloquenza, anzi questa facoltà della parola evangelica nasconde in sè un segreto vigore, il quale non si deriva dalle rettoriche di Tullio e di Quintiliano, nè dalla presenza di assemblee popolari o patrizie viene ispirato; ma i sacri predicatori l'attingon più d'alto, e di sè possono dire come un vero, non come poetica finzione, quel verso:

Est Deus in nobis, agitante calescimus illo (1).

Parlo di que' predicatori che annunziano il Vangelo a' popoli dopo averne ricevuta la legittima missione; di que' che si mostrano di tanta missione consapevoli, cui invade un' illimitata confidenza nella possa di Cristo che li manda; che non perorano innanzi ai popoli se non la causa di Dio, nè d'altro lor cale; parlo di quelli che alla santità del ministero accordano la santità della vita, e che in virtù di una comunicazione intima col fonte superno della parola impetrano e derivano que' fiumi di eloquenza che inondano le nazioni, ed a cui nulla resiste; in somma parlo di quelli, sovra i cui labbri tuona veracemente non la parola dell'uomo ma quella di Dio; e dico in questo genere di eloquenza, se m'è lecito così chiamarlo, nascondersi una possanza, una efficacia soprannaturale, che non pur nel cuore e nella mente dell'uomo, ma penetra nella stessa essenza umana, dove non ha l'adito che il Creatore, e la signoreggia * (2).

(1) *Ovid. Fast. VI, 6.*

* (2) Questa nuova possanza, che cangia e santifica l'uomo, e il fa atto a cangiare e santificare gli altri con una eloquenza che è di Dio e dell'uomo insieme, non nasce che nella Chiesa di Cristo, nella quale sola possono crescere quelli oh' elle chiama *Dottori e Sapienti* in un nuovo senso, cioè quelli che operano e a un tempo annunziano e rendono efficace negli altri le soprannatural verità: onde ellorchè si celebra il sacrificio a Dio in ringraziamento e lode d'alunno di tali sapienti, s'incomincia con quelle alte parole: *In medio Ecclesiae aperuit os ejus, et implevit eum Dominus spiritu sapientiae, et intellectus.*

Benchè soprannaturale, non esclude umani esercizi (1).

.... Forse taluno dirà, che la parola di Dio è Dio che la mette sulle lingue a' predicatori, o non abbisogna di umani esercizi. Ma chi così ragionasse, s'ingannerebbe; perocchè l'operazione della grazia non distrugge, ma perfeziona quella della natura; e nella ecclesiastica eloquenza il senso naturale è come la materia, lo spirito soprannaturale è come la forma che attua e vivifica quello. Indi la sollecitudine che posero i Padri della Chiesa in congiungere quello a questo; — e la sentenza del gran Basilio, che nel libro ove mostra il vantaggio che si può trarre dagli scritti stessi de' Gentili, dice così: « In quella maniera che la virtù propria dell'albero è di abbondare a suo tempo di frutto, e tuttavia le foglie che ne rivestono i rami smosse soavemente dall'aria aggiungono loro una cotale vaghezza; così avviene anche dell'anima, della quale precipuo frutto è la interiore verità, ma con tutto ciò suol riuscire non ingrato l'adornamento d'una sapienza esteriore quasi fronda che protegge di sua ombra il frutto stesso e rende un'amena veduta ». La quale amenità suole attirare e avvicinare almeno que' deboli, de' quali non è ancora sano il palato a gustare il salutare sapore del frutto evangelico, e suole disporre a stima e benevolenza i loro animi verso quella dottrina, che in vaso sì vagamente dorato, e col miele sugli orli, essi ministrano. Il perchè non è disdicevole nè inutile porre ogni diligenza anche nell'acconciatura, che dee però esser sempre sincera o modesta, in che si presenta a' popoli la parola di Dio, quasi ornamenti che fregiano una spada sì stupenda; e poco rispetto dimostrerebbe a tale parola chi ne trasandasse neghittoso la esposizione. Che se noi riponiamo in teche d'oro e d'argento e ornate di gemme le reli-

(1) V. *Predicaz.* p. 239-241.

quie che de' loro corpi ci lasciarono in terra gli uomini santi, e come non riputeremo disdicevole il vestire la parola di Dio di una locuzione barbara e incomposta? E se a' grandi personaggi che noi convitiamo a bauchetto, porgiamo squisite vivande in miniata porcellana o in prezioso metallo, ove la materia è vinta dal lavoro, come poi non avremo ribrezzo di presentare il pane della parola evangelica ad anime immortali, ereditarie del regno de' cieli, in concetti rozzi o falsi, o senza legame ed ordine, e con una lingua sozza per improprietà e per modi triviali od inopportuni? * (1).

ARTICOLO II.

POESIA.

A)

UFFICIO DEL POETA,
RACCOGLIERE LA MOLTEPLICE VARIETÀ IN UN ORDINE,
AFFISANDOSI NELLA PROVIDENZA ETERNA (2).

.... Poco fa, presso noi, così favellavasi del padre della greca poesia: « Quel sommo Italiano che rappresentò Omero » in atto di fissare lo sguardo nel seno della Provvidenza, per » rivelarne al tempo avvenire le leggi e i prodigi, ebbe un

* (1) La preparazione e meditazione non è men necessaria all'oratore sacro, che al profano: la differenza sta solo in ciò, che la meditazione del sacro oratore deve esser ancor più profonda, più intera e continua, quella di cui diceva il Profeta a Dio: *Meditatio cordis mei in conspectu tuo semper* (Ps. XVIII, 14); gli improvvisatori della sacra eloquenza riescono ancor più infelicevolmente che quelli della profana: o se la parola di questi ultimi fu già detta *ludus impudentiae*, noi ci asterremo dal cercare qual nome si convenga alla parola de' primi.

(2) V. *Prefazione al 2.º volume degli Opuscoli Filosofici*, Milano 1828, p. XVII-XXI.

• concetto sublime, al pari che vero, di questo mirabile autore: e noi, qualunque sia l'opinione che aver si debbe intorno alla persona, all'età, alla patria dell'autore dell'Iliade, non abbian mai potuto immaginarcelo altrimenti che siccome la voce di tutta l'antichità intenta a narrare se stessa » (1).

Il poeta e l'artista, che s'innalza alla contemplazione della Provvidenza nelle opere della natura, o ne' fatti degli uomini che egli esprime, in pari tempo ch'egli sublima i suoi concetti, perchè raggiunge la parte col TUTTO (2), e non resta nulla di piccolo o di lieve momento a lui che considera anche ciò che è piccolo per se stesso, in una necessaria relazione con ciò che è grande; raccoglie ancora ogni multiplice varietà in un ordine, in UNA cosa sola; conciossiachè egli ravvisa in checchè avvenga, ed in checchè esista, l'opera di un solo autore, un solo disegno, una sola mente immensamente benefica, savia e potente.

L'unità trovasi nell'uomo della natura: questi non è ancora diviso e sparso in infiniti oggetti e relazioni parziali; e l'ordine delle sue potenze, che conserva in se medesimo, lo rende atto a sentir l'ordine delle cose esteriori, ed a sollevarsi immediatamente e quasi d'un semplice volo alla prima causa: ma quest'uomo, in uno stato quasi individuale, è abbandonato a se stesso, e soggetto alle illusioni sensibili: dietro a quelle poi si spezza, si moltiplica, si disordina: indi il severo senno ne'

(1) *Biblioteca Italiana*, fascicolo di Luglio 1828, f. 28.

(2) Girolamo Fed. Borgno avea già sentito ed espresso il medesimo vero nella *Dissertazione sul Carme di Ugo Foscolo*, nella quale così scrisse:

• Sono sublimi le sentenze che oltrepassano i confini del volgare intendimento e ci manifestano il costante ordine delle cose umane, stabilito dalla Divinità »; ed appresso: « Le muse sieno liberali e parlino al cuore dell'uomo quella verità eterna, sulle quali è fondato ogni pubblico e privato diritto, ed allora la poesia sarà un'arte divina e i poeti saranno gente privilegiata a cui la Provvidenza affidò le chiavi d'ogni umano sapere ».

primi artisti, e il progresso d'una crescente mollezza ne' posteriori (1).

Ma intanto che l'*individuo* si corrompe, e che la poesia e le arti del bello da un grave carattere e da una elevatezza onde abbracciano l'universalità delle cose, discendono ad affezioni più singolari e arbitrarie, a sensi più minuti e più attenuati (2); i progressi più lenti della *società* umana (3), ma più costanti, riparano incessantemente alla corruzione individuale, e mentre questa ha percorso forse più volte il suo intero periodo, quella d'un passo uguale procede, senza ritorno, senza che niente valga a metterle intoppo, là dove la guida, sarei per dire, dall'alto cielo un infallibile auriga: a una meta ch'egli le ha formato seco medesimo, e che non manifesta ai mortali se non coll'evento (4).

(1) Cf. *Opuscoli filosofici*, vol. I, f. 343 e segg.

(2) È per questa via che si perviene in ultimo anche alla corruzione del gusto: *inde minuti, corruptique sensus et extra rem petiti*, dice Quintiliano, Lib. VIII, c. V.

(3) Per *società umana* intendo il complesso delle relazioni degli uomini fra di loro. Queste relazioni si moltiplicano, si variano o si stringono via più in un certo modo stabilito dalla Provvidenza. Ora io affermo che gli uomini dalla natura di queste relazioni regolate dalla Provvidenza sono continuamente impegnati e tirati ad un pensare più elevato, e ad un sentire più nobile. Se però negli uomini non esistesse che la molle del piacere, ciò sarebbe impossibile: in tal caso la società sarebbe sempre essenzialmente la stessa, come nelle bestie; i vincoli fra gli uomini non si emmigliorerebbero essenzialmente: in somma ella non si potrebbe chiamare nè per ool nome di società: sarebbe un aggregato d'individui mossi da quella stessa forza, che li mena anche non essendo aggregati; sarebbe *turba* e non *popolo*, secondo la sottile distinzione di Santo Agostino, perchè tolto l'intelletto o lasciato solo il senso, non si dà unità: *Da UNUM et populus est, tolle UNUM et turba est*. Serm. CIII.

(4) Da ciò si comprende che io non attribuisco all'umanità per sé stessa la forza di spingersi ad una perfezione sempre maggiore. Anzi io tengo che non solo l'individuo (dopo il peccato), ma l'umanità intera, che non è per

Si trovano dunque due contrari andamenti nelle belle arti, rappresentatrici dello stato dell'umanità: l'andamento dell'individuo inclinato a scadere dal totale al parziale, e l'andamento della società che continuamente si estende e si ammicglia per opera della Provvidenza, e mira a rialzar gl'individui nuovamente dal parziale al totale. Quindi ciò che v'ha di integro e di sapiente in Omero, è dovuto all'individuo della natura; e ciò che v'ha di spirituale e di puro in Virgilio, è dovuto ai progressi della società (1).

B)

DIFFERENZA TRA LA POESIA ANTICA E LA NOSTRA (2).

La spiritualità di Virgilio è l'estremo che toccò giammai la società nel Paganesimo, * (3) ma è infinitamente lontana da

sè che una collezione d'individui, tenderebbe a peggiorarsi, se Iddio non avesse a lei provveduto. Quindi si può ben conoscere che molto meno ancora lo sono disposto ad attribuire al genere umano l'infallibilità; e che quando io scrissi nel 1.^o volume, f. 201, che solo l'uman genere è il testimonio degno dell'umanità, ho inteso parlare, come ivi apper manifesto, dell'uman genere tale qual egli è di fatto, fornito della rivelazione divina, guidato dalla Provvidenza: dell'uman genere, in una parola, che ha in sè una verità divinamente: rivelata e divinamente protetta perchè non perisca.

(1) Nel 1.^o volume degli *Opuscoli filosofici* ho parlato di tutti e dei questi progressi, f. 343 e segg., e f. 329 e segg.

(2) V. *Opuscoli filosofici*, vol. 2.^o pag. XXI-XXIV.

* (3) Questo giudizio che fa di Virgilio il nostro Autore, vien da uno squisito senso del bello che gli avea fatto sin da primi anni ammirare e gustare Virgilio sopra tutti i poeti latini: « Amava in Virgilio » dice un amico della sua gioventù in Padova, « la mesta serenità dell'affetto, e la eletta potenza del dire, e il congegno de' numeri armonioso; e rideva que' versi ove il suono fa quasi vedere i corpi e sentir l'idea » (V. *Antonio Rosmini per Niccolò Tommaseo*, Torino 1855, III).

quella a cui tende la società Cristiana: questa è essenzialmente spirituale e perciò essenzialmente universale, mentre quella non potea che manifestare una tendenza a questa, un desiderio dell'umana natura, un inespicato bisogno.

Perciò quando io dicevo, che le arti e la letteratura dovevano anch'esse ne' nostri tempi vestire quella grandezza e quella spiritualità che rende sì magnifica la società de' erendenti (1); io non pronunziava una sentenza mia particolare, non facevo che dichiarare ciò che si conviene al mio tempo, essere l'interprete del mio secolo, il quale anche meglio de' precedenti pare che senta intimamente, come il governo del Cristianesimo è una cosa stessa col governo che fa dell' Universo la divina Provvidenza.

E se Virgilio per esser caro alla maggiore società che fosse fino a quel tempo nel mondo stata, e anche ad una migliore, si partiva quanto poteva il più, ne' suoi versi, da ciò che è basso e corporeo, e « creava i più intimi cioè gli spirituali legami delle cose »; noi vediamo che oggidì il sentimento umano via più sublime procede, e dimanda una purezza ed una estensione maggiore: e gli uomini non si appagano più tanto del mondo sensibile, ma esso pare che sia raffreddato al loro senso; e per vagheggiare una felicità, devono uscir co' pensieri dalla terra e dalle sfere degli astri, e cercarla nell'interminabile, nell'eterno, nell'assoluto, in quella UNITÀ nella quale la totalità si contiene.

La felicità più spirituale che Virgilio potè descrivere sollevandosi su tutte le ignoranze e le cupidigie umane, fu una quiete sientra, un'abbondanza di sostanze, una fuga dalla vita cittadina per riposare fra i greggi e in mezzo ai campi, ove egli diceva avere *Giustizia* impresso i suoi estremi vestigi quando abbandonava la terra:

*At secura quies, et nescia fallere vita,
Dives opum variarum; at latis otia fundis,*

(1) *Opuscoli*, vol. 1°, f. 283 e segg., e 335 e segg.

*Speluncac, vivique lacus; at frigida Tempe,
Mugilusque boum, mollesque sub arbore somni
Non absunt; illic saltus ac lustra ferarum,
Et patiens operum, parvoque adsueta inventus:
Sacra deùm, sanctique patres: extrema per illos
Iustitia excedens terris vestigia fecit (1).*

Ma inefficaci a soddisfare l'animo dei presenti uomini sono tali beni, e tali amenità della natura fisica: che dico l'animo? la fantasia medesima, di questi non è soziata: ella stessa aspira a qualche cosa di morale, che la raggiunga ad un mondo invisibile, il quale contenga la spiegazione e il compimento del visibile. La spiritualità della poesia cristiana, dirò anche della poesia del secolo nostro, può sentirsi ne' seguenti versi del signor De La Martine, paragonandoli a quelli soprarrecati di Virgilio:

- *De colline en colline en vain portant ma vue,*
- *Du sud à l'aquilon, de l'aurore au couchant,*
- *Je parcours tous les points de l'immense étendue,*
- *Et je dis: Nulle part le bonheur ne m'attend —*
- *Que le tour du soleil ou commence ou s'achève,*
- *D'un oeil indifférent je le suis dans son cours;*
- *En un ciel sombre ou pur qu'il se couche ou se lève,*
- *Qu'importe le soleil? je n'attends rien des jours.*
- *Quand je pourrais le suivre en sa vaste carrière,*
- *Mes yeux verroient partout le ride et les déserts:*
- *Je ne désire rien de tout ce qu'il éclaire;*
- *Je NE DEMANDE RIEN À L'IMMENSE UNIVERS.*
- *Mais peut-être au-delà des bornes de sa sphère,*
- *Lieux où le vrai soleil éclaire d'autres ciens,*
- *Si je pouvois laisser ma dépouille à la terre,*
- *Ce que j'ai tant rêvé paroîtroit à mes yeux.*

(1) Georg. II, 467-474.

- Là, je m'enivrerois à la source où j'aspire;
- Là je retrouverois et l'espoir et l'amour,
- Et ce bien idéal que toute âme desire,
- Et qui n'a pas de nom au terrestre séjour »! * (1)

* (1) Questa citazione in nome così tenero delle soverie bellezze de' classici latini e italiani, è onorevole testimonianza del suo amore imparziale per quanto egli trovava di bello e di vero, ovunque e in chiunque fosse. D'una ammirazione affettuosa a certi più fini tratti della poesia del signor De La Martine ci fa fede anche una notarella di lui per la ideata Prefazione di non so quale Saggio filosofico: « Non ho altra prefazione, egli scrive, da fare a questo Saggio, se non ripetere queste parole »; e poi seggono i versi dell'Epistola di M. De La Martine a M. Sainte-Beuve:

*Oni; dût un froid mépris répondre à notre lyre,
Dût toute vérité se changer en délire,
Dût notre âge enivré des seuls soins d'ici-bas
Sourire en nous disant: Je ne vous connais pas!
Semblables devant l'homme à ces tristes prophètes
Que la derision conviait à ses fêtes,
Et qui sur leurs tyrans jetaient l'Esprit divin,
Ou gravaient Iéhova sur les murs du festin!
Répétons-lui toujours, que l'univers est vide!
Que la vie est un flot que chasse un vent rapide,
Et qui doit nous porter à l'immortalité,
Ou se fondre en écume, en bruit, en vanité;
Que tout but ici-bas est trompeur et fragile,
Tout espoir abusé, tout mouvement stérile,
Que les rêves de l'homme et ses ambitions,
La sagesse, les arts, les bras des nations
Les efforts réunis des siècles et du monde
Ne peuvent retarder la mort d'une seconde,
Faire avancer le jour d'une heure dans les airs,
Ou rebrousser le vent ou l'écume des mers!
Que l'homme n'a reçu du seul maître suprême
De puissance et d'empire ici que sur lui-même,
Et qu'en dépit du siècle il n'a dans ce bas lieu
Qu'une oeuvre: la VERTU, qu'une espérance: DIEU.*

Egli è quest'alienazione dalla natura materiale, o almeno questo bisogno di avvivare tutto ciò che è corporeo con legami che lo raggiungano a ciò che è spirituale, è quest'ambizione, direi quasi, di mostrarsi alto da terra, che sembra dover caratterizzare il secolo nel quale già siamo avviati; e che lo diparte dal precedente che ha fatto tutti gli sforzi per rendersi materiale, e non ha potuto.

ARTICOLO III.

LETTERATURA IN GENERALE.

A)

LA LETTERATURA ESPRIME LO STATO DELLA SOCIETÀ.

1.°

Corruzione de' Romani espressa da Ovidio (1).

Dopo che l'incremento e la gloria è ottenuta, dopo che si godette lungamente di questi beni, dopo che le forze ad essi rivolte sono stanche ed esaurite, l'appetito degli uomini, desideroso sempre di novità, si volge naturalmente all'amore della quiete e de' pacifici piaceri. Questo è il tempo del lusso e delle delizie: queste diventano i beni *immediati*, in cui tende, e secondo i quali opera la moltitudine. In questo periodo di decadenza, da principio si conserva ancora qualche specie di quel *patriottismo* che desidera di procacciare alla patria pace, ricchezze e piaceri. Ma questo patriottismo è molle come il suo oggetto, è debole come la volontà che lo produsse; e ben presto generasi a lato di lui un'inerzia, crescente insieme col lusso e coll'abuso de' piaceri: finalmente questa voluttuosa inerzia spiega le forme di *egoismo*, che da prima minaccia, e poi soffoca e spegne intieramente ogni *patriottismo*. Allora ogni sentimento generoso tace nell'animo: allora entra in esso il dispetto de' maggiori: allora la nazione ha perduto interamente

(1) V. *Filosofia della Politica*, Milano 1837, p. 38-39.

di vista la regola da noi posta; ha perduto di vista ogni ben della patria, non mira più oltre che al proprio bene individuale, qui si rigira in breve ambito, qui giace; allora i poeti, che esprimono sempre lo stato della società, cantano, come cantò Ovidio, non senza presunzione, ma pur senza pudore (*De A. A.* 121-128):

Prisca juvent alios: ego me nunc denique natum

Gratulor: haec aetas moribus apta meis.

Non quia nunc terrae lentum subducitur aurum,

Lectaque diverso liltore concha venit:

Nec quia decrescunt defosso marmore montes;

Nec quia caeruleae mole fugantur aquae:

Sed quia cultus adest; nec nostros mansit in annos

*Rusticitas, prisca illa superstes avis * (1).*

* (1) Nell'anno in cui l'astronomo Leverier per forza meravigliosa di calcolo predisse la scoperta del pianeta che da lui ebbe poi il nome, un maestro di letteratura alla gioventù affidatagli dal governo austriaco, scriveva il seguente Sonetto erotico:

Non perchè di vapore impeto areanno

Su figlie di britannico ardimento

Velocissime ruote, emule al vento,

Mi porti sino all'ultimo océano;

Non perchè, senza l'umile argomento

D'ottico vetro, l'intelletto umano

Con solitario caleolo sovrano

Sa gli astri divinar del firmamento;

Non perchè nuovi impari aditi e strade,

Nuove ogni giorno meraviglie sveli

Il tenue spinto elettrico e il baleno;

Ma perchè de'tuoi cari occhi il sereno

Non avrei visto pria, ringrazio i cieli

Che il natal mi sortiro in questa etade.

Non sappiamo se il oitato passo d'Ovidio steso in mente all'autor del Sonetto; ma benchè degna di qualche lode possa parer l'eleganza de' versi, non esitiamo a dire, che siffatti componimenti manifestano tempi di una miseranda servitù e finecchezza, e sembrano quasi uno schermo a quanto le umane scienze hanno di più nobile o grande.

Questo stato termina appunto con quello nel quale gli ultimi e soli pensieri del popolo sono *panis et circenses*.

2.*

*La letteratura del secolo scorso
accusatrice della bassa filosofia de' sensi . 1 .*

... Nell'ordine del senso animale, a cui la sofistica riduce tutte le facoltà dell'uomo, restano le passioni, perchè le passioni sono sentimenti; ma non più rimane la norma intellettuale e morale che le ordina, o temperandole, ora eccitandole, sempre governandole agli alti fini dell'umana destinazione, a cui debbono servire. E quando le passioni ebbero ricevuto dal sensismo, col bando della intelligenza, loro guida e signora, il desiderato dono della libertà (e questa è veramente quella libertà, che a sé trae seguaci più numerosi e più clamorosi), allora, tolte al guinzaglio della ragione, esse si svolgono con tutto quell'impeto, in tutti que' capricci, in tutti quegli eccessi, di cui per loro natura sono suscettive. E così esse rimasero sola materia alla letteratura del secolo sensista, da Lord Byron a Vittore Ugo.

Lo spettacolo di tutte le passioni uscite agli ultimi loro atti, cozzanti fra loro a morte, intrecciantisi in una mischia variata da strani accidenti e quasi in un ballo complicatissimo e capricciosissimo, parve l'ultima rappresentazione estetica degna della letteratura del secolo, e certo ell'era l'unica, perchè il sensismo altre non ne lasciava. Vero è che ritorna a mescolarsi in quella danza la ragione tapinella quasi di furto, sia perchè quand'anche si cacci colla forza la natura, la si presenta poi di nuovo all'impensata, sia perchè senza ragione non può stare nè letteratura nè altra scienza od arte; di che il sensismo, condannato a divenire incoerente per esistere, va a finire col suicidio. Ma la meschina è da que' letterati riam-

(1) V. il volume intitolato *Introduzione alla Filosofia*, Casale 1850, p. 40-42.

messa nella lor letteratura, a patto di serbare l'incognito; poniamo, come un personaggio esigliato per legge d'ostracismo, richiamato poi segretamente dalla *polizia* per averne informazioni o altro confidenziale servizio, il quale è in città, donde presto riparte senza che alcuno sel sappia. Per certo la ragione è necessaria alle passioni stesse, delle quali alcune senz'essa non vivono, altre non possono concitarsi e irritarsi quanto si brama per averne l'effetto della meraviglia; e per cotesti buoni servizi ella s'accoglie nella letteratura, però travestita da figliuola o da servetta della sensualità: chè nel suo proprio abito di regina e di regolatrice del senso stesso e delle passioni, non se ne sostiene la vista.

E poichè negli storici avvenimenti non si scorge un sublime disegno, se non quando si contemplan in quella ragione e sapienza eterna che gli ordina e li dirige ad un fine; perciò a coloro i quali, eliminata dal calcolo l'intelligenza, non vogliono tener conto che del solo senso, non può parere la storia che cosa gretta, fredda e nuda d'ogni bellezza. Ed è questa la vera ragione per cui i sensisti furono obbligati ad alterarla e a rifarla a loro gusto (e tutte le storie del secolo scorso sono veramente rifatte non sulle memorie de' tempi, ma sul disegno delle prevenzioni appassionate degli scrittori); e finalmente per avere un maggior campo all'arbitrio, fu inventato il genere ibrido del *Romanzo storico*, in cui le passioni possono a tutta lena sbizzarrire e disordinarsi, come non si trova mai nella storia; romanzo vestito, qual cornacchia, d'alcune penne della storia medesima, che così si disvuole e si vuole ad un tempo. La qual maniera di contraddizione non fa noia a coloro, che altro non ricercano nelle scritture se non sensazioni ed emozioni, quali si sieno; al che il sistema de' sensisti ammaestra gli uomini, anzi d'ogni altro bello o d'ogni altro sublime rende loro impossibile il desiderio. A quelli a cui è qualche cosa l'intelligenza e l'amore, e che d'un delicato sentimento delle cose morali sono dotati, pare che così facendo venga profanata la storica verità, che col filo degli eventi, quasi con caratteri

incancellabili, scrive i disegni di Dio, e, per la riverenza a questi ed alla stessa natura umana che li compie, brama che il vero di fatto rimangasi intemerato, siccome un'arca che racchiude de' segreti di bontà e di sapienza, i quali non sono pel sensista che materialmente lo considera. Quindi lo stesso autore del più perfetto e del più maraviglioso de' romanzi storici (e coll'idea dell'alta sua mente, non coll'ignobile senso, ne avea ordinate le fila), mal pago di se medesimo, fra l'inaudita celebrità ei solo riprendendo se stesso d'aver saputo trovare un verosimile che dal vero della storia intrecciatavi non si discerne, spuntò la penna onde avea scritto l'opera immortale, e la rattemprò di poi per accusare l'intrinseco vizio di quel genere di componimento * (1).

Il sensismo dunque rapendo la parte ideale e divina alla letteratura, e a tutte le arti del bello, o le distrugge col legar l'uomo al positivo della sensazione, o certo le ignobilita, lasciando loro il solo ufficio d'imitare o di rappresentare in un aspetto seducente gli eccessi delle passioni, nè altrove si può raccendere la facella del genio, se non al fuoco sacro della verità, della morale e della religione, che il senso ignora, e l'intelligenza consapevole de' suoi pensieri conserva.

5.*

Ugo Foscolo reo della stessa pecca (2).

Il Foscolo appalesa più manifestamente d'ogni altro scrittore l'affezione morbosa della letteratura del suo tempo, e come i belli e finissimi panni non rendono migliore la condizione dell'agonizzante che li ha in dosso, così niente ad Ugo suffraga

* (1) Ci par degna d'essere considerata, e ognuna di belle applicazioni, la seguente notevolezza, che trascriviamo dal Nostro, intorno ai Romanzi. — « I Romanzi piacciono perchè allargano la società a' molti membri; ma hanno un vizio, perchè rappresentano questa società senza vincoli bastevoli. — Sono stati suggeriti da' politici a svincolare la società da' suoi molti legami ».

(2) V. il volume intitolato *Apologetica*, Milano, 1840, p. 15.

l'ammirevole lavoro ond'egli foggì e tornì l'esterna forma del *Carme sui Sepolcri*, il quale, esanime per la sostanza, sol per la forma vive e vivrà * (1).

4.°

Il Panteismo germanico, informatore della germanica letteratura e specialmente degli scritti di Goethe (2).

Ridotto l'uomo da' tedeschi filosofi al solo pensiero, e le idee ridotto a non esser altro che produzioni e modi del pensiero, e confuse necessariamente colle cose (che fuori del pensiero nulla più si riconosce), l'uomo dovea acquistaro nelle mani di tali filosofi un cotale stato d'oggettività e d'impassibilità, che lo dividea necessariamente dagli umani sentimenti, e dai doveri morali — Chè allorquando l'uomo si ferma ai sentimenti e ai doveri, sieno religiosi, o di padre o figlio, o di sposo e sposa, o altri quali si vogliano, egli non è ancora divenuto Dio secondo tali maestri, perchè non è ancora consu-

* (1) Certamente acerbo o duro sarà per suonare all'orecchio di molti questo giudizio insieme con altri giudizi simiglianti; ma alla domanda « se sia acerbo o duro » deve andar innanzi la domanda « se sia vero o giusto »; e per rispondere a questa, si debbono leggere e considerar le ragioni, di cui il giudizio dell'Autore è come la conclusione, ragioni esposte nell'opuscolo « *Della Speranza* » dove a lungo si esaminano le dottrine di Ugo Foscolo. Siccome poi intendimento di A. R. fu sempre il miglioramento morale da procacciarsi per mezzo delle scienze e delle arti e specialmente della letteratura, e questo intendimento reggeva tutti i giudizi di lui, così se havvi alcuno che in tutta la sincerità del proprio cuore possa dirlo di aver MIGLIORATO se stesso in faccia a Dio e agli uomini colla lettura e collo studio di Ugo Foscolo, noi gli consentiamo di contraddire all'autor nostro, senza pur leggerlo. Del resto, il suonare acerbi e duri certi giudizi veri e giusti, non fa che accrescere la necessità del coreggio di chi li annunzi o dichiara. Ma tale coraggio ha soltanto chi prende non come semplice poesia, ma come norma della propria vita, le verità dette dal signor La Martine no' versi poco sopra citati (V. p. 82, n.).

(2) V. *Introduz. alla Filos.* p. 141-144.

inato nell'oggettività del suo pensiero, e per usare una frase famigliare a tali sofisti, la « sua coscienza è ancora involta nel travaglio della sua propria creazione ». Quando poi ella emerge da questa sua « *immediatità creativa* », del tutto sviluppata, a guisa della farfalla dal bozzolo, allora, divenuta pensiero oggettivo, ella contempla tutte l'altre cose che appartengono agli uomini, cioè i sentimenti e i doveri, dall'alto del suo trono dell'astrazione, siccome cose a sè inferiori, che non più a sò appartengono, ma le stanno davanti a modo d'uno spettacolo artistico, nel quale lo spettatore non ha a fare alcuna parte attiva. L'IO allora è libero, dicono, perchè la morale stessa è sotto di lui: egli la contempla con una perfetta indipendenza e separazione, siccome un pittore che fattosi ricco, e divenuto per la virtù dell'oro più che pittore, sdegnava oggimai il dipingere e si contenta di riguardare con signorile altrezza i quadri dipinti dagli altri pittori.

Questa mostruosa dottrina dovea riflettersi sulla letteratura germanica... e il Goethe ne fu il rappresentante più ammirato.

Il carattere della letteratura del Goethe è appunto l'*oggettività* nel senso della filosofia germanica: non l'oggettività che l'uomo riconosce per qualche cosa di superiore a sè, a cui si sommette con umile riverenza; ma l'oggettività che l'uomo espugna ed invade, mettendo in essa se stesso, e di là regnando (cioè immaginandosi di regnare), senza aver bisogno di riconoscere più nulla sopra di sè, ma tutto sotto di sè: in una parola è la secalata data al cielo. Tutti gli affetti, tutti i doveri stanno sotto i piedi di questo uomo. « Goethe, dice uno de' suoi caldi ammiratori (1), pensatore energico e profondo, non affronta mai

(1) È singolare la maniera colla quale questo ammiratore giustifica il proverbiale egoismo del poeta di Weimar. Dopo aver parlato delle donne che gli s'abbandonavano, e delle loro illusioni d'essere riamate da lui, e aver detto: « Sarebbe come se il giglio del mattino domandasse dell'amore • all'ape: il giglio prodiga la sua vita e muore sfinito, l'ape ne compone il • suo miele, poi viene l'uomo e se no nutro », passa a parlare dell'infelice Federica, dicendo: « Della divina scintilla rapita al cuore della giovane

un dogma qualsivoglia, se non a condizione di sommetter-selo » (1). Il Faust è il carattere d'un uomo che non può soffere di sentirsi chiuso dentro i confini dell'umanità, vuol romperli, tenta ogui cosa per uscirne: si profonda nella scienza della natura, invano: fa ricorso alla magia, invano: s'immerge in tutta la voluttà de' sensi di cui l'uomo è capace, si sdegna col Creatore che l'ha rinserato in que' cancelli dell'essere umano, si vende al demonio, tutt'invano; infine dopo avere tanto sperato inutilmente di trovare il TUTTO nel NULLA di Mifistofele (2), raggiunto dalla morte, in presenza di questa esclama: « O natura, ch'io non sia null'altro che un uomo davanti a te! porterebbe in tal caso la pena d'essere un uomo ». È un'imitazione del Prometeo d'Eschilo, se non che la figura del semideo è d'un disegno grandioso e puro: il Faust è un piccolo titano del secolo XVIII, un vero professore delle uni-

« figlia, questo strano Pigmalione animò i bei marmi del suo giardino,
 « Clara, Margarita, Adelaide, Mignon. Federica vedendosi così crudelmente
 « ingannata, bestemmiò la poesia sua rivale, e morì. Povera Federica, che
 « venisti a rompere la tua fronte contro questo egoismo di bronzo, o
 « domandasti AL GENIO le condizioni dell'umanità! E pure chi ha mai
 « letto nel seno di Goethe? Chi oserrebbe portare un giudizio irrevocabile
 « su certi atti di questa vita sì tranquilla e sì profonda? Rispetto a tali
 « nomi tutto è mistero, se altri non si colloca al punto di vista del la-
 « voro che devon compire: allora solo, spiccin qualche raggio di luce e il
 « dubbio comincia a chiarirsi. Dopo di ciò volere scomunicare Goethe per
 « quello che in Germania s'è convenuto di chiamare il suo egoismo, pre-
 « tendere di denunziare all'indignazione della posterità l'autore del Faust
 « perchè egli s'è racchiuso NEL CULTO DEL SUO PENSIERO, trovan-
 « dolo senza dubbio più saero di tutti i rumori che si confondevano in-
 « torno a lui, questo non è nè un orimine di lesa maestà, nè un sacrilegio,
 « ma semplicemente una rivolta di ragazzi contro il più bel nome poetico
 « del nostro tempo ». Henri Blaze, *Essai sur Goethe et le second Faust*,
 pag. 8, 9.

(1) Ivi p. 38.

(2) Atto I del secondo Faust — Scena della Galleria oscura.

versità tedesche, senza un solido sapere, d'immensa ma sregolata immaginazione, credulo, voluttuoso, ambizioso, visionario; e per fermo, che sotto questo aspetto il Faust di Goethe è la più acre derisione di quella filosofia ond'egli attinge la vita. Tale è il capo d'opera del poeta prodotto dal panteismo germanico * (1).

Non sarà inutile soggiungere il giudizio dell'Herder sopra il Goethe; eccolo: « Resta a sapere se l'uomo ha il diritto d'innalzarsi a questa regione, dove tutte le sofferenze, vere o false, reali o semplicemente immaginarie, diventano uguali » per lui; dove, se non cessa d'esser artista, cessa almeno di esser uomo; dove il lume, benchè splenda ancora, non fonda più cos'alcuna; e se questa massima, ammessa che sia, non tiri seco l'assoluta negazione del carattere umano. Niuno si cura di disputare agli Dei la loro eterna quiete: essi possono riguardare tutte le cose di questa terra siccome un gioco, di cui regolano le sorti secondo i loro disegni. Ma non conviene che noi uomini, pur soggetti a tutte le necessità umane, ci divertiamo con posture teatrali; innanzi tutto conserviamo il serio, il serio sacro, senza del quale ogni arte, sia qual si voglia, degenera in iscena buffonesca. Comedia! Sofocle non era tuttavia un comediante, Eschilo ancor meno. Tutto ciò sono invenzioni del nostro tempo. Davide cantava i suoi inni con più cuore di Pindaro, e Davide tuttavia governava il suo regno. Che governate voi dunque? Voi studiate la natura in tutti i suoi fenomeni dall'isopo fino al cedro del Libano. La natura! voi l'assorbite in voi stessi, come andate dicendo: ottimamente; ma io non vorrei che per questo mi rubaste il più bello di tutti questi fenomeni, l'uomo nella sua grandezza naturale e morale ».

* (1) Ciò che pensa l'Autore intorno al mitico Prometeo, al quale egli rassomiglia il Faust di Goethe come simbolo dell'odierna filosofia germanica, si può vedere nel Capo V di questo volume, dove si discorre della Mitologia.

LA LETTERATURA ODIERNA NON PUÒ ORMAI APPAGARSI
DELLA SOLA BELLEZZA DELL'ELOCUZIONE (1).

... Ogni menoma parte di bellezza ha in sè del divino. Di che non è a stupire se l'umana mente, quantunque da natura portata in verso alla totalità dell'essere, dove solamente quieta il suo desiderio, ritragga nobile e soavissima voluttà da ogni piccolo vestigio di quel bello, che dentro l'ordine dell'essere luce maraviglioso; e indugi, quasi a difettevol diporto, nello decorose forme delle arti imitative, segnatamento di quella dello stile, che fra l'altre è principe, eziandiochè i concetti, vestiti di squisita eleganza, appaiano tenui e poco profittevoli all'umanità. Che anzi neppure la materia ignobile o dannosa impedisce alla venustà della forma il suo effetto seducente; tanta è la potenza, tale la celeste natura della bellezza, somiglievole alla luce non contaminata neppure nel fango.

E tuttavia nei progressi dell'umanità e della società, giunge un tempo, in cui alla vaghezza delle forme ciascuno brama vedere congiunta dall'arte l'utilità e la grandezza morale della materia; al bello esteriore, e quasi direi superficiale, un altro bello interiore e solido: che la mente già disdegna l'astrazione che li divideva, e addomanda che quello serva a questo, e lo completi, siccome bel vestimento di persona perfetta. Chi di voi, miei Signori, non si accorge che questo tempo è già venuto anche per l'Italia? Chi non se n'accorge guardandosi intorno, considerando quali nuovi, quali importanti oggetti di pubblico e privato vantaggio attirino a sè l'attenzione universale, e in uno coll'attenzione del pensiero, suscitino gli affetti dell'animo, e addimandino a tutti i prodi l'opera concorde del senno e della mano? I poeti, gli oratori, i professori dell'arti cui

(1) Dal discorso intorno al *Comunismo e Socialismo* letto nell'anno 1847 all'Accademia de' Risorgenti in Osimo, e inserito nella *Filosofia della Politica*, Milano, 1858.

dissero liberali, collocano i loro ingegni nello studio di trovare elegantissime forme, indifferenti circa i concetti che quelle rivestono, quando la società stessa se ne mostra indifferente; anzi allora non possono altro; ma laddove questa, risentitasi da quello stato di non curanza e indifferenza, incomincia a prezare altamente ciò che importa al bene comune, e le si rappresentano nuove questioni intorno ai mezzi più efficaci di suo perfezionamento, e intende la suprema necessità che quelle ricevano una pratica soluzione, ed ella stessa agitandole, la cerca, e sollecita in sì grave cura, fra le angosce e le speranze, acquista nuova attività e nuova vita; allora una poesia, una letteratura, un'arte di pure forme è divenuta impossibile, ché la letteratura e l'arte, produzioni della società, ne rappresentano la condizione; nè per altro gli scrittori e gli artisti sono gloriosi appresso i contemporanei ed i posteri, se non perchè ne esprimono efficacemente il sentire, i più avanzati pensieri, i non ancor formulati desiderii, interpreti sagacissimi di loro età, e quasi divini di quella che si va segretamente apparecchiando.

Onorato, o Signori, dalla vostra elezione a così illustre consenso e dal grazioso vostro invito a dover lo con alcune parole aprire il corso delle annuali vostre esercitazioni, di che doppiamente vi ringrazio, io mi confido d'aver significato nelle precedenti parole l'intendimento di questa chiarissima Accademia dei *Risorgenti*, * (1) il quale non può fallir che sia

* (1) Si vede, anco attraverso ai veli, come il dicitore temeva non riuscissero più a pompa che a gloria certi nomi belli e promettenti, e studiavasi perchè non si ripetessero gli antichi errori o le vanità. In alcune note egli lasciò scritto: « Nel RISORGIMENTO le lettere italiane furono imitative, e perciò espressero una società trapassata e morta » — « L'imitazione nella letteratura giova a diffondere la cultura, ma non giova a renderla originale » — « Una delle ragioni perchè i letterati italiani sono così tenaci imitatori degli antichi, è perchè non sono incorporati a forte o amato governo: divisi dalla società moderna, essi vivono cogli antichi, e a quella loro società si congiungono ».

quello di andare a gara con tutte le altre italiane, nell'opera d'innalzare la letteratura nostra e le nostre arti a quei gravi ed importanti subietti, che l'età presente richiede, la quale disdegna i frivoli e gli oziosi. E nel vero, a chi potrà più soffrire l'animo di logorare il tempo e l'ingegno, di che potrebbe giovare se stesso, la patria, i suoi simili, in adornare di squisitissima eleganza nieschine iuezie? A cui non sono già troppe quelle che noi abbiamo ereditato? Chi più tollora, non dico degli stranieri, ma di quanti fra noi sono degni della comune patria e di questa età, quelle, eziandiochè forbitissime e limatissime scritture, le quali niun cenno contengono di quelle materie che occupano tutte le menti, piene solo di quelle che niuno giudica serie ed importanti? Che se in altri secoli, a questa Italia d'ogni gran cosa capace, piacque, quasi oziosa fanciulla, pei vaghi giardini d'Elicon, colle leggiere muse trastullandosi non cercar che il diletto, o, pei fioriti prati e boschetti d'Arcadia, coi rozzi pastori giuocare in prova, non avendo altro a fare, che di guardare il gregge; ora ella a più gravi studi e più degni di lei riscossa, a virili negozi sollecitata da' suoi progressi, da' suoi bisogni e da' suoi patimenti, non trova più tempo da quegli ozi, e di trovarlo vergognerebbe...

CAPO III.

CENNI FILOLOGICI.

ARTICOLO I.

LINGUA.

A)

INTORNO ALLO STUDIO DELLA LINGUA ITALIANA * (1).

1.*

Necessità di buoni maestri.

Saviamente, secondo pare a me, voi ponete a prima cagione del tristo scrivere che fanno i più ai nostri giorni, il cattivo modo dell'ammaestramento. Perciocchè i maestri stessi, già male educati nello studio della favella, sono insufficienti a giudicare, e a sentire le bellezze di lei: e scabro avendo o guasto il palato, nessuna delicatezza di linguaggio per avventura assaporano; ma quasi sempre cercano i sapori forti, dicendo gustoso ciò che abbrucia per la salsuggine, e insipido quello

* (1) I sei brani seguenti son tolti da una risposta del N. A. a lettera indirizzatagli da Pier Alessandro Paravia intorno alla lingua italiana, l'anno 1819: lettera che insieme colla risposta fu in quell'anno stesso inserita nel giornale dell'*Italiana Letteratura*, che pubblicavasi in Padova da' Nobili Signori Da-Rio. Considerato il tempo in cui uscì questo scritto, e l'età dell'autore che passava di poco il ventesimo anno, mi parva degno di non esser dimenticato, come parve a Niccolò Tommaseo, che nella biografia di A. R. ne fece una diligente analisi.

che delicatamente è condito (1). Senza che, non bene distinguendo il bello della lingua, quello dello stile, e quel de' pensieri, tutto affastellano insieme come una cosa sola: e con una sola imagine di bellezza, creata da loro, s'avvisano di misurare ogni genere di bellezza; argomentando che la lingua sarà cattiva se non ha i pregi dello stile, e cercando nello stile quella lode che risiede nel concetto. Quasichè essere non ci potessero o bei pensamenti senz' arte di eloquenza esposti, o grande eloquenza sfornita di purità di favella. Il perchè esseudo queste tre maniere di bello diverse fra loro in guisa, che il bello della lingua è di tinta meno appariscente degli altri; ladove quel dello stile * (2) e dell'eloquenza è più forte e vivido, e quel de' pensieri poi soverchia tutto: suole avvenire a chi non sa separare tali cose, che colpito e abbagliato dai vivi splendori del sermonare e pensare illustre, la mite luce

(1) Questo ricreamento di forti a materiali sensazioni non è solo nella lingua; chi ben osserva, è un carattere generale che presiede al gusto del secolo scorso in tutte le belle arti. Ma quel secolo, grazie al Cielo, en po' alla volta va sgombrando. Secondo quel gusto risentito e convulso, le statue greche sono fredde, le arie di Paesello non hanno vita, il modello dell'eloquenza è Mirabeau, quello della poesia l'Ossian di Cesarotti, e ogni bella musica fa dormire se non abbia ne esorcito di stromenti che battagliano insieme, trombe e cannoni. È manifesto a chi ha occhi in testa, che quell'alterazione del gusto è se effetto della filosofia materiale che dominò il secolo XVIII.

* (2) Niccolò Tommaseo, esaminando ed esponendo questa lettera di Antonio Rosmini, dice di lui: « Nel costrutto egli desidera *salda e vera conformazione*, e che il portamento di quello sia bene *atteggiato e mosso*; e « in queste belle parole conchiude le buone qualità dello stile: *proprietà e varietà, freschezza e ingenuità, distinzione e aggiustatezza*. — Le parole « collocate in luogo cospicuo da fermarvi sopra il pensiero, notate come « bellezza potente; e il fedele rispondere della parola alla cosa, sapientemente nominato *proprietà*, assomigliava al venire di palla che cada per « l'appunto nel sito fatto apposta per essa, ed più qua no più là, e ci « combaci. Non riponeva la dovità dello stracc, che pareva a lui facil cosa; « ma difficile scotiva il semplice, l'eletto ».

e più temperata della lingua non sappia vedere nè apprezzare. E come talora presso gli uomini il più robusto soverchia e signoreggia il più debole; così presso costoro la bellezza di maggior violenza opprime quella di meno, e in sè, come propria cosa, ingiustamente la tira. Laonde quei libri che risplendono per cose e per fervore del parlare, già si mettono in cielo altresì per la lingua, mentre guardando a questa meriterebbero in gran parte bando auco dalla terra. Nè oltracciò scarsi sono gli errori che da non pochi maestri si prendono nel giudizio che portano sull'eloquenza e sui pensieri degli scrittori, mettendo alcuni ogni virtù nell'impeto e quasi nel furore, altri nel tenero e nello smaccato chiudendo ogni pregio, altri finalmente in un certo frondoso, o in fastoso apparato di scientifiche allusioni; e così coll'indole dell'animo e della mente propria, e più colle proprie prevenzioni, misurando tutte le cose....

2.

Pericoli nello studio delle lingue straniere, e massime della francese.

... Lo studio, entrato in gran moda, del francese idioma, non per difetto suo, ma de' nostri studiosi, certo deve aver arrecato non poco di mischianza alla nostra pura favella, e contraffatta la sua natura secandole i nervi e le maschili giunture; e talora a sì tenue forma la sentiamo ridotta in alcune bocche, che potremmo a un dipresso dire di lei, per tante smancierie e freddure, quello che l'Alighieri (1) disse a suo tempo del dialetto di Romagna, cioè parergli tanto femmiule, che uomo con esso in bocca (eziandio che virilmente parli) è tenuto femmina. Non già che di bellezza sia vacuo il francese idioma. Anzi, come ogni altro linguaggio che ha grandi ed eccellenti scrittori, egli per fermo possiede molti pregi e virtù; e la nostra stessa lingua non poco a lui è debitrice

(1) *Della volgare locuzione*, lib. I, cap. 10.

finò dalla sua origine (1). Ma la natura e il bello di una lingua è diverso dall'indole e dal bello di un'altra; perocchè ogni linguaggio ha sue maniere proprie e quasi incommunicabili. Sicchè a quel modo che se un bel corpo si volesse cavare dalla sua forma, e con forza ed arte alla stampa ridurlo di un altro corpo pur bello, e' si disfarebbe e disuoderebbe, e tutto infranto e lacero riuscendo, non sarebbe chi sostenesse la sua misera vista senza indegnazione; così addiviene d'una lingua a cui si distirino o rattraggano le proprie membra nella similitudine di un'altra, la quale perciò perdendo la sua bella imagine nativa, prende una conformazione brutta e forzata, o piuttosto nessuna salla e vera conformazione; e tutti i lineamenti suoi restano incerti e dubbj, nulla secondo natura, ogui cosa secondo violenza e crudele artificio.

A chi poi dicesse che i nostri antichi molto la lingua provenzale spogliarono per arricchirla loro, nè ciò si appone tuttavia loro a colpa; risponderemo innanzi tratto, non esser ciò vero quanto si stima, avendo le due lingue fra loro simiglianza sì grande non perchè l'una all'altra sia stata madre, ma per essere sorelle, e nate a un corpo dalla madre stessa; e appresso, che in quel tempo non avea l'italica ancora suo corpo così adulto e consolidato come al presente; e a quella guisa che tenerissime membra o di arbore, o di fanciullo, si possono a qualche forma piegare senza romperle nè sterminarle * (2), così potevasi allora da' principali ingegni figurare egregiamente

(1) Era la lingua francese in gran pregio già nel secolo XIII. Ser Brunetto Latini, che scrisse il suo *Tesoro* in francese, dà per ragione di avere scelto la lingua francese, il trovarsi egli allora in Francia, « e perchè la « parlatura francese è più dilettevole o più comune che tutti gli altri linguaggi » (*Nel Prologo*).

* (2) *Sterminare la lingua*, come nota N. Tommaseo, chiama A. Rosinai « il depravarla, accennando a quella indeterminazione d'idee, che viene da « leggero artificio, tutt'altra da quella indeterminazione seconda ch'è « nata alla capacità della mente, a tanto più ampia, quanto più sono le « menti capaci ».

la tenerella lingua a quale bellezza nelle loro menti concepivano; e che insomma, ciò che ancora naturato non è, si può naturare e si dee, dal suo nulla traendolo e dal suo imperfetto stato; ma dopo che esso fu ben naturato, snaturare non si può per dargli perfezione di altra natura. Si corrompe adunque la nostra lingua ove le fattezze piglia della francese, come nel secolo XV si corrompe, sebben con minore infezione, perchè pigliò gli atti della latina * (1) . . .

3.*

*Non s'esageri tuttavolta il pericolo,
nè si sconosca il vantaggio delle lingue straniere.*

. . . Conviene adunque molto guardarsi a chi vuole scrivere puramente la italiana lingua, dalla troppa domestichezza con questa forestiera favella; o con essa trattare guardingamente assai, là dove necessità di dottrina ve lo induca. Poichè, a dir vero, la dottrina sorpassa e vince i piccoli timori, nè per sospetto di barbariche costumanze educa timidamente i suoi figliuoli in casa, e molto meno per adombramento de' forestieri parlari li tiene nella sola materna loquela; ma e per tutte le regioni del mondo li mena, e le lingue de' vari popoli a loro consegna, quasi chiavi del pensare delle nazioni, e de' sapienti in qualunque spiaggia nati, e sotto qualunque cielo rivuti * (2).

* (1) Il giovane ventenne mirava già ai due punti principali della storia non men della lingua, che della nazione italiana: alla piega latina con la quale primo il Boccaccio storceva la lingua dal naturale avviamento ch'ello aven già preso in Dante Alighieri e Dino Compagni; e alla piega nè latina nè italiana, che più tar, l'i dovea imprimerle l'amer del forestierume: alle vicende d'una nazione per sè capace d'ogni gran cosa, ma palleggiata fra le tiranniche rimembranze d'l rommo imperio, e le vanità non men tiranniche della servile imitazione.

* (2) Ecco gl'intondimenti, che nota il Tommaseo, più ampi e profondi già sin d'allora nel Rosmini, che non nel Cesari e nel Monti, intorno a cose di lingua; e una larghezza di pensiero che testimonia già il filosofo presente o annunzia il venturo.

Come adunque nella virtù, così nella favella abbia il fanciullo prima la semplicità e l'innocenza senza mischianza di corruzione; fortificata poi questa virtù giovanile col grande uso e colla ferma cognizione della medesima, da tutti i pericoli stranieri ritrarrà robustezza, grandezza e dignità. Cicerone non depose certamente nè il romano pensar, nè molto meno il dire, pei viaggi, e per gl'idiomi e dialetti greci, e siciliani e africani e asiatici; e nè manco per le molte scienze di cui si arricchì guastò la sua dicitura; ma anzi egli scrive sovente che il suo grande parlare sgorga dai fonti della filosofia (1), e s'è oratore non essere formato (2) nelle officine de' retori, ma nelle passeggiate dell'Accademia — Platone poi, quell'ampio petto e divino, peragrate molte regioni, e visti molti popoli, e uditi molti linguaggi, non macchiò la sua mente, nè la sua bocca, anzi come ape, da tutte quelle cose trasse e fabbricò il miele di cui scorrono copiosi i suoi scritti. Che se e di Cicerone fu detto che non iscrivesse atticamente abbastanza, e di Platone che sprezzasse la delicatezza e la squisita diligenza, risponderò con Longino (3): « che quei grandi uomini e piuttosto Dei, avendo bramato l'ottimo e l'massimo, nello scrivere alle piccole cose furono superiori; — perchè avendo la natura innestato negli animi nostri un invitto amore ad ogni cosa, che fosse scure grande, e rispetto a noi in certo modo più che divina; avviene, che alla contemplazione, al discorso ed ai progetti dell'umano intelletto nè pur basta il mondo tutto, ed i concetti di quello sovente trapassano i termini del creato ». Onde quegli autori colla negligenza del picciolo mostrarono che noi siamo nati al grande, ed io aggiungerò all'infinito; e tutti coloro che delle picciole diligenze della lingua non si volessero curare, il facciano, purchè a quel modo possan farlo, che Platone e M. Tullio, ricettacoli

(1) Tusc. I.

(2) Orat. 3.

(3) De subl. c. 35.

di dottrina; che nissuno darà loro biasimo, fuori delle menti pigmee. Ma se non sono nè Platoni nè Tullii, e non possono aggiungere in modo alcuno alla sublimità del favellare; non isdegnino superbaniente la schiettezza di esso, alla quale più o men giungerebbero se ad ottenerla collocassero diligenza.

4.*

*Linguaggio richiesto dalle scienze,
e necessità d'apparecchiarlo per tempo.*

. . . Le scienze meriterebbero per la loro dignità bell'abito indosso e mondo e grazioso. E tale cominciarono a tesserlo loro Dante e il Petrarca, de' quali il primo molte cose astratte della più sublime teologia e dell'aristotelica dottrina vesti mirabilmente di espressioni e modi acconci alla dignità e bellezza loro, ed il secondo ridondante di pensieri tolti dall'Accademia, lasciò cascarsi dalle mani per tutto fiori di sentenze, e di modi ed allusioni di alta filosofia; e sì saviamente il fece, che spesso quello cui accoglie il lettor come vezzo di lingua, è grave motto di scienza: onde a ben penetrare quel gentil poeta, a detta di Francesco Patrizio, fa d'uopo essere assai domestico nei libri dell'Accademia * (1) — Vitruvio volea, il perfetto architetto tenere

* (1) Dell'amore del giovane filosofo a Dante, così il Tommaseo nei citati suoi biografici: « Ammirava egli il verso di Dante: e a me, assorto « ne' grandi Latini, ne raccomandava lo studio, non già con aridi e superbi « o importuni consigli, da' quali e nelle lettere e nella vita per modestia o « per senno s'asteneva; ma leggendemene qualche tratto con voce che gli « usciva dal petto profondo, quella voce contemporanea di forza e di soavità, « la quale egli conservò, come l'anima giovane e vergine, per infino a' giorni « dell'estrema agonia ».

E dell'amore al Petrarca: « Il Petrarca egli amava; e me ne leggeva non « solo le rime di ravvedimento, e quella parte del *Trionfo d'Amore*, ch'è « dei *Trionfi* una delle più felici, e ne descrive le ambascie e gl'inganni, « ma delle rime d'amore stesse, scegliendone le più pure tra la pure, e tra « le artificiate la più schietta e più delicata. E, andato in Arquà come a

in sè delle scienze tutte; e Cicerone e Quintiliano il medesimo dell'oratore addimandavano; e tutti quelli che portano vasto ingegno, questi bellissimi congiungimenti agognano e persuadono. Ma non tutti hanno ampio intelletto; o a costoro, applicando in una cosa, l'altra vien meno. Il perchè non è meraviglia, se molte volte veggiamo chi s'immerse nelle scienze restare digiuno non che di lingua, ma di umano lettere ancora: tanto avviene principalmente a colui che di poveri spiriti si trova e d'animo illiberale ed angusto. Sebbene ciò possa accadere altresì perchè coloro non raccolsero a sua stagione, cioè nella prima età, abbondantemente fiori e frutti di lingua, e poco usarono co' purgati scrittori, e l'indole dell'italiana favella non bevvero, nè convertirono in propria sostanza; che però messi alle scienze, non possono essere sì forti da reggere a due studi, in cui sono egualmente idiotti, e in cui diverse facoltà e molto contrarie ci abbisognano: nella lingua il gusto, la memoria, la pazienza; nelle scienze l'inventiva e l'intelletto e la perspicacia. Che se alloraquando alle scienze *ex professo* si danno, fossero già italiani di lingua, non avrebbero poi a rifar lo studio, ch'è sempre pauroso a principio, ma a continuarlo è cosa dilettevole; e non tanto avrebbero a ricogliere, quanto ad usar del ricolto; il quale uso alle scienze presterebbe lustro, e alle lingue progresso.

Bene è a distinguere però da scienza a scienza, e da modo a modo di trattarla. Perciocchè in prima non si trova alcuna scienza più ubertosa e magnifica della filosofia; e fra le varie scuole antiche primeggia la Socratica, e fra le moderne, oso dire o predire, l'Italica. Le naturali discipline poi, come più

- pellegrinaggio non d'accademico o di viaggiatore, ci scrisse un senello, il
- cui verso ultimo, che dice: *S'io fossi vissuto vivente te:*

Vien, detto acresti, ch'io ti stringa al seno:

- ritraeva la familiarità che collega insieme le anime gentili divise da
- mari o da secoli; o preannunziava la familiarità che doveva poi stringerlo
- al Poeta che con più puro e ispirato cantico dell'amatore di Laura cantò
- Maria ».

semplici e più esatte, non ammettono tante foggie nè ornature. E così parimente maggiore sobrietà, non v'ha dubbio, di fregi si conviene a' trattati rigorosi di scienza, che a quegli scritti in cui la dottrina più largamente è stemperata; usandosi i primi per istruzione, e i secondi più per diletto: e ne' primi essendo unico fine la scienza ignuda e tutto il resto un ingombro, nei secondi piuttosto la scienza vestita, e dove l'abito vi trovi meno grettezza. Ma ad ogni modo si potrà sempre usare lingua scelta e pulita; a quella stessa maniera che da qualunque non si può vestire abito ricco, ma abito netto si dee nullameno vestire da tutti. Nè più addomanda Cicerone (1), anzi puerile chiama in certe materie scientifiche l'adornamento. Che se i nostri scienziati, seguendo lo splendenti orme degli antichi, saranno conoscitori profondi del loro idioma; non conieranno a servizio delle scienze tanta farragine di voci rustiche al suono e villane, ma troveranno negli scrigni della nostra lingua più assai che non credono belli e valenti vocaboli a significare le loro idee; e quando poi da vera povertà di lingua e novità di cose saranno mossi a batterne, per così dire, di nuove, le faranno sì graziose e di viso italiano, che le altre antiche, e in corso, non proveranno ripugnanza e noia di accoglierle in mezzo a loro come sorelle, nate bensì di fresco, ma legittimamente. Allora le scritture di tali scienziati sieno aggiunte al catalogo de' nostri classici, che il consento, e riposti i loro ritrovamenti ne' vocabolarj. Convenuti in questo i nostri savi, non istarebbero molto le scienze ad acquistare presso di noi linguaggio splendido e fermo, che è cosa d'investimabil prezzo; essendo all'incontro insufferibile deformità che nella stessa nazione le dottrine non abbiano favella costante, ma usino mille gerghi e mille cifre diverse, a capriccio degli'impoliti scrittori...

Per altro non può celarsi l'arduità di scrivere tersamente le cose dell'erudizione e dell'intelletto, dove non soccorre fecon-

(1) De Fin. III, 5.

dità d'immaginazione, nè partiti o scappatoi, ma la proprietà e solidità della lingua ti mette a prova. Tanto più assiduo sia adunque lo studio della lingua ne' giovani che alle scienze pensano dedicarsi; sicchè espugnata una volta l'alterezza di tale studio, maggior lode conseguiranno * (1); verrà loro diletto lo scriver perspicuo, e avverrà quello che Cicerone dice, cioè che parlando di cose assai grandi, quali son quelle delle scienze, le cose medesimo rapiscono con sè le parole * (2), e il discorso ritorna come più grande, così più risplendente.

5.*

Linguaggio de' pubblici ufficiali e della legislazione.

. . . . Sarebbe fuor di dubbio convenevole cosa, che ogni pubblico ufficiale mondamente scrivesse tutte le cose pubbliche come cose degne; che qualunque fosse nella repubblica collocato in posto più alto, come per ingegno e per nobiltà di pensare, così soprastesse agli altri per eccellenza di favellare; essendo il favellare ritratto e specchio delle interiori facoltà; eccellentissimo poi e splendentissimo fosse il favellare della corte

* (1) Questa arduità di scrivere tersamente in cose filosofiche, e questo bisogno d'espugnare, a dir così, la signoria della lingua, sentì l'autore egli stesso più che altri. « Debito dello scrittore (ripeto anche qui la parola di un giudice competente, N. Tommaseo) egli stimava essere la lima, ch'è bisogno al pensiero rifelltonarsi sopra se stesso, e può essere esercizio di modesta e fortemente paziente e ispiratrice virtù. — Il periodo che ne' primi esercizi gli riusciva ampio per amore del numero e per imitazione di scrittori italiani soverchi in parole, fece poi più severamente composto in se stesso, o ne' suoi giri più snello. E nei *Promessi Sposi* lodava un pregio non notato da' più, la nettezza con cui nel controllo le idee si compartono, e, coerenti tra sè, l'una pure dall'altra ha risalito; com' albero che nella sua unità si dispiega in rami, e l'aria libera gioca tra fronda e fronda ».

* (2) Di questo modo, le cose rapiscono con sè le parole, nota il Tommaseo, ch'è più potente dell'Oraziano, le parole non restie tengon dietro alle cose premeditate: *Verbaque propriam rem non invita sequuntur* (A. P. 311).

in qualunque nazione, come altissimo esser debbe il pensare: sicchè dalla corte, come Dante voleva, si potesse denominare la nazionale loquela (1); coloro poi primeggiassero per altezza di dettato nella stessa corte, ai quali fosse affidato il magisterio delle leggi; in tal modo, che il libro più augusto della nazione non solo per provvidenza e per giustizia, ma ancora per massima perfezione di dicitura, dopo gli eloqui divini, fosse il *Codice* contenente la legislazione, e così per eccellenza a dritta ragione si nominasse: nel quale colla proprietà e fermezza de' termini ogni ambiguità venga evitata, colla brevità della frase ogni soverchio venga reciso, colla robustezza della sentenza suggellato ogni decreto; e nella magnificenza e gravità del tutto apparisca la santità della legge, l'autorità del legislatore, e la stessa sanzione del principe. Al quale alto dettato imperatorio, e quasi divino, solo può aggiungere la collezione delle leggi somme e precipue; ordinandosi l'altre più specifiche e parziali in volumi di minor maestà, interpreti e sussidiari al primo: essendo tale l'avviso di quelli che esposero la legislazione del popolo romano, cioè nella composizione dei codici da prima aversi a tenere « andamento lieve e semplice » nel che è posta la massima grandiosità; e appresso « darsi ciascuna parte con diligentissima ed esatissima inter-

(1) Non so se sia stata fatta da altri l'osservazione, che intorno a' tempi di Dante si teneva comunemente fra gli scienziati d'Italia, che una grande affinità vi avesse fra l'arte di ben parlare e quella di ben governare, a tale che Brunetto Latini nel suo *Tesoro* le mette insieme, così dicendo: « Ella insegna (la terza parte del libro) a ben parlare all'uomo, secondo la dottrina della retorica, come il Signore dee governare la gente, che ha sotto lui, e specialmente secondo l'usanza d'Italia ». E poco dopo: « Che, al come l'oro trascendo tutta la materia dei metalli, così la scienza di ben parlare a di governare la gente che l'uomo ha sotto di sé è più nobile che nulla altra scienza del mondo ». Nel *Proemio*.

E questa opinione io credo che trasse l'origine sua dallo spirito repubblicano, che tuttavia dominava in Italia; essendo manifesto quanto possa l'eloquenza nelle repubbliche.

« pretazione (1) ». E così fecero quegli antichi Italiani dai quali noi discendiamo, i quali cercavano colla loro sapienza la robustezza e l'eternità di tutte le cose, e colla consistenza delle loro leggi superarono la solidità e durata dei loro edifizj e del loro imperio medesimo: poichè e fino da' primordi della repubblica romana racchinsero tutta la loro legislazione nelle dodici tavole, che, come dice Tito Livio, anco « a suo tempo, in quell'immenso cumulo di leggi le une sopra le altre coacervate, facevano il fonte di ogni pubblico e privato diritto » (2), e a tale sommarietà fu pure conformata l'opera di Giustiniano, chiamando egli stesso i quattro libri delle Istituzioni « primi elementi di tutta la legittima scienza » (3), e il Codice giustiniano mostrando un abbreviamento e compendio di tutte le leggi (4). Al quale magnifico imprendimento dee d'avere eletti uomini non « solamente forniti della dottrina delle leggi, dell'esperienza delle cose, dello studio indefesso della repubblica e del lodevole proponimento; ma disertissimi e ancora e facendissimi »; e per vero che essi favellano romana lingua in bocca imperiale: onde tanti detti di là tolse l'uso comune, e mutolli in proverbi ed in assiomi, ripetendoli ogni uomo a dichiarare, invigorire ed ornare i propri discorsi (5). Se come qui ne ho desto il desiderio, così si facesse il Codice in tutto e peculiarmente nella lingua perfetto; allora esso, quasi terso specchio, rifletterebbe al mondo l'immagine della sua nazione; in un tempo dipingerebbe il pensare, l'operare

(1) L. I, Istit. tit. I.

(2) Lib. III, c. 14.

(3) Proem.

(4) Const. I, II, III.

(5) Gaetano Cognolato osserva che i giurisperiti sostennero buona pezza la cadente latinità dalla sua rovina: *jurisperiti, die' egli, quos interpretandi studium atque necessitas in illa veterum vocum investigatione detinuit, priscam verborum proprietatem, dignitatemque retinuerunt, optimumque loquendi morem cultu hoc, atque delectu corroboraverunt*. Nella pref. al Forcellini.

esteriore, ed il parlare di un popolo grande; sarebbe autorevole non meno nel foro che nelle scuole, non meno ne' giudizi che nelle case, non meno presso i ministri pubblici che presso i letterati, non meno finalmente per la condotta de' cittadini che degli scrittori: e per testo di lingua si citerebbe a gran senno, non, come già fu fatto, con frivolo discernimento. Ed ecco lo studio della legge in tal modo reudito facile e comune; l'amministrazione della giustizia esatta e sicura. Tanto è il nesso della lingua colla pubblica prosperità! perciocchè tutto quello che grandemente amano gli uomini, dee essere adoperato dalla sana politica in loro pro. Voi altri togati poi, che vi lamentate adesso dell'imbrattamento a cui siete sposti nella curia e ne' tribunali, avreste bello allora e il far vostro ufficio collo studiare un classico, e nei dispacci e nell'ordinanze e in tutte carte pubbliche il trovare oro e tesoreggiare per gli privati studi; e così dal gabinetto delle lettere all'ufficio e dall'ufficio al letterario gabinetto passare, come da scuola a scuola, e da diletto a diletto. Cosa, direte voi, da allargare nella repubblica di Platone! Non contraddico, se mi guardo intorno; ma si faccia o non si faccia, così e bene e lo devolmente si farebbe, e voi cessereste i vostri lamenti...

6.°

Insufficienza delle Antologie.

... Confessiamo aperto, radi sono i vostri libri di perfetto dettato, i quali così tutti interi dalle mani della prudenza sarebbero consegnati alla gioventù; ma or qua or là mutilati e tronchi la veneranda donna andrebbe compartendoli, avendo ella per cosa più dolorosa un briciolo di costume perduto, che una montagna di toscana eleganza accumulata. Il perchè, con Fabio, noi vorremmo che non solo le opere, ma le parti altresì delle opere si eleggessero; non già in quel modo in cui s'usa comunemente a compilare le *antologie* o le *crestomazie*, come grecamente le chiamano, dove di tutti gli autori si vuole

qualche membro, e di ciascuno però si recano piccioli brani. Laonde riesce un cotal minuizzato, che non rende effigie di scrittore veruno, nè di veruno stile puossi attingere la natura, e nessuno per conseguente imitare. Massimamente che si sceglie dagli autori qual pezzo sia più violento o terribile, e perciò men naturale all'autore stesso, e dove può meno la lingua, onde avviene che il giovane pone ogni bellezza in quelle masse di colori forti e splendenti, e nulla idea si forma dell'indole dell'autore, quando riposato e in suo essere ragiona; nè sente quel perenne e moderato genere di ragionare, anzichè di gridare, che è como il fondo dell'opera, il quale si assaggia solo in prolungata lettura; nè di quelle mezze tinte e finezze ultime si accorge, nelle quali dimora la perfezione come della pittura così dell'orazione; nè finalmente i naturali vocaboli delle cose e le maniere dell'uso comune appara, ma quelle foggie trasportate e ardite, che nelle declamazioni occorrono; nè in somma discerne lingua, o a lei bada in tanta mischianza e fervor di discorso * (1)...

* (1) Ci si condoni, prima di abbandonare questa Lettera, il riferir le parole con le quali il più volte citato Tommaso conchiude l'analisi e il giudizio di essa: « Così scriveva un giovane di poco più che vent'anni; e nel riandare le splendide orme degli antichi, desiderava rinnovellato ogni cosa; e richiedendo che la lingua cioè il pensiero fosse recata alla propria natural perfezione, confessava: più da natura che da artificio è bellezza. Ma non lo illudevano le speranze, nè facili credeva i rimedii del male, e l'avvedersene aspettava dalla tarda esperienza de' mali effetti che ne nasceranno; anche in ciò costante a se stesso, che l'altezza e velocità dei suoi desiderii non lo involava al sentimento e alla compassione dell'umana tardità e debolezza. E però su quest'opera giovanile mi sono formato tanto, perchè la tengo, più che un preludio, un'opera degna di lui; e però considerando quella ricchezza di memorie e letterarie e filosofiche, e greche e latine e italiane di tutti i secoli conserta al suo dire, al scelta e sì appropriata; o quegli accenni rapidi a sentenze e locuzioni di scrittori grandi, che nella sua parola sono immedesimate, e paleno più acquistarne luce che dargliene, e attestano i molti e squisiti suoi studi; considerando quelle pure

B)

INTORNO ALLA LINGUA FILOSOFICA (1).

1.*

*Falsa, l'opinione che un astratto pensatore
debba creare a se stesso un nuovo linguaggio.*

La opinione che ogni astratto pensatore « dee da se stesso crearsi un peculiare linguaggio » opinione pur troppo comunemente invalsa nella Germania, ove senza pregiudizio si consideri, si vedrà al tutto erronea. Che anzi il vizzo, che hanno preso que' filosofi di voler ciascuno riformare il linguaggio della filosofia, è la principale cagione di quella tanta oscurità che da' loro stessi nazionali è riconosciuta e confessata.

Dovremo dunque nella nostra propria terra, per esser filosofi, farci barbari e forestieri?

In questo dividerci dal comune modo di favellare, e farci una lingua o anzi un gergo da sè, più errori, o anche segreti suggerimenti delle nostre passioni, ci covano.

Primieramente un errore, un suggerimento, per dirlo aperto, del nostro orgoglio è quello, che ci mette in cuore la lusinga vana di doverci sollevare noi tanto colle nostre speculazioni al di sopra della misura comune degli altri uomini, da potere, anzi dover rinunciare alla comune favella e perciò medesimo alle comuni idee, e crearci una cotai lingua divina da noi me-

e lucide forme ch'egli usa, que' valenti vocaboli, quella dovizia di dire, e quella vigoria d'entusiasmo che spira dalla parola modesta, seguita da me con altro carattere fedelmente: mi pare di poterne arguire che s'egli, rapito dall'abbondanza e novità della idee che doveva diffondere e dalla carità che gli raccomandava il sacrificio della cure minori più caramente dilette, non avesse interrotta l'opera dello stile, l'Italia, com'ha un secondo Aquinate, avrebbe il suo Platone e il suo Bossuet ».

(1) Da una lettera a D. Pietro Orsi, stampata la prima volta nel *Messaggio Tirolese* (Dicembre 1831) e inserita nella *Introduzione alla Filosofia*, Casale 1850, pag. 399 agg.

desimi, fatti simili agli Dei d'Omero, che chiamavano le cose con nomi diversi da quelli, con cui le chiamavano i mortali * (1). Eh! non ci ha questa sì gran differenza da uomo a uomo (se la nostra vanità non ce la pone), che l'un uomo sia una divinità all'altro; ed è proverbio italiano e bello, quel che dice, che *tanto sa altri quanto altri*.

Riflettete ancora, che le idee, che ciascuno di noi ha ricevuto per tradizione dalla società umana in cui è nato e fu educato, col mezzo della comune favella, e che con essa stanno individualmente congiunte, son quelle, con le quali, come con strumenti, ciascuno di noi pensa: sono la materia, oltre alla quale i pensieri nostri finalmente non escono, e quindi son tutto il fondo della filosofia, sicchè le grandi e fondamentali verità, il filosofo non fa che analizzarle, e trarle in maggior lume; ma esse non compaiono già al mondo la prima volta ne' libri de' filosofi, sì bene stanno depositate nelle tradizioni e nelle lingue, e i filosofi le prendono dal tesoro comune; e sfido qualsiasi de' filosofi tanto tedeschi, quanto italiani o d'altra nazione, a indicarmi d'aver egli il primo fatta comparir ne' suoi libri una sola verità fondamentale veramente nuova, e incognita prima di lui; onde altro sono le parole, altro i

* (1) Poichè l'Alighieri fu accolto nella sfera di Marte, dice d'averne ringraziato Iddio

Con tutto il cuore, e con quella FAVELLA

CH'È UNA IN TUTTI

(Parad. XIV, 88, 89)

sentendo e riconoscendo già in quello altezza il vincolo comune, che tuttavia lo legava cogli altri nomioi.

« E sentendo il Rosmini come il comune sia unico fondamento o di verità o di bellezza e di giustizia » (son parole di N. Tommaseo) « chiede al dire fuggie ardite, ma insieme maniere comuni, cioè suggellate dall'uso, le cui ricchezze chi ben possiede, non va in cerca di strane singolarità. E però il parlare improprio, egli lo chiama angusto e ristretto « a se stesso, come d'uomo che rinneghi la sua nazione, anzi la comune natura ».

fatti di que' filosofi, che tutto *rogliano innovare*; altro ciò che promettono, e altro ciò che mantengono.

Oltre di ciò sulla lingua, come quella che è essenzialmente l'espressione della società, e non mai dell'individuo, se pure un individuo non vuol parlare con solo se stesso, ha diritto la sola società, e solo essa conserva e modifica il valore dei vocaboli, e perciò il valore di un vocabolo non sancito dall'uso *quem penes*, come fu detto sempre, *arbitrium est et jus et norma loquendi*, è un valore nullo, come di moneta che non ha corso * (1). Indi è che anche una menoma deviazione dal valor corrente della parola si reputa a peccato negli scrittori, e che l'usare tutte le parole diligentissimamente in quel significato, che l'uso comune loro stabilisce, forma quell'altissima lode delle scritture, che dicesi della *proprietas*, colla qual proprietà sola si ottiene chiarezza e si tocca l'eccellenza dello scrivere....

Il perchè uno scrittore che usa delle parole con tutt'altro significato da quello nel quale le prendono gli uomini (2), e

* (1) Per ciò forse l'Alighieri pone nell'ultima delle bolge i falsatori di parola presso i falsatori di moneta, o quelli ancor più bassi di questi (Inf. XXX, 49 agg.), considerando la parola come spirituale moneta, come strumento principalissimo al commercio delle intelligenze e de' cuori umani. Nè a caso tra l'ignobile rissa del broscione monetiere Adamo e il greco traditore Simone, questi dice all'altro:

S'io dissi falso, e tu falsasti il conio (Ivi, 115).

Nè a caso il monetiere, schernito per la sola onda lo crocea il tormento dell'idropisia, nota, a vendetta e strazio, nello schernitore una sete ancor più affannosa eccitata in lui dal tormento della febbre, e i fumosi vapori in cui la febbre lo avvolge (Ivi, 121-122, 99). Perocchè se all'inseziabile avarizia di chi falseggia la moneta ben s'accomoda l'oraziana similitudine dell'idropico (*Od. Lib. II, 2*), ai faticosi raggi di a llo vano invenzioni di chi falsifica la parola ben s'addice il brucior doloroso e l'inquieto vaneggiar del febbricitante: pene suggerite forse dal Profeta, che da' bugiardi e da' calunniatori grida: *Caput circuitus eorum; labor labiorum ipsorum operiet eos; cadent super eos carbones* (Ps. CXXXIX, 10, 11).

(2) Se qualche rara volta ei potesse esser necessaria o utilità di ciò, il filosofo dovrebbe almeno avvertirne il lettore e far vedere accuratissimamente

che con queste, come note magiche, vi parla da oracolo, e non consente, che alcuno sia con lui d'accordo, ma tutti hanno avuto torto, nè vi fu alcuno che abbia saputo un'acca prima di lui, a cui avvenne di trovar primo le vere basi della filosofia, e ricostruirla dall'imo al sommo; un tale, dico, ha tutto l'aspetto di essere un prestigiatore, o un cantambanco, o certo un uomo, che scoppia di boria, e che è vuoto di un vero sapere. Veramente a certi volghi, e non però al volgo italiano, fa grande impressione il sentire un ardito pronunziare dal tripode, e spacciarsi per qualche cosa di più che tutti insieme gli altri uomini, per da più dell'intero genere umano, e a cui perciò convenga anche aver lingua nuova, originale, e non imbrattar le sapientissime labbra col parlar comune della greggia umana. Ma questa è impressione di stupore che fa in alcuni volghi, come dicevo, e nella parte superficiale de' letterati, la qual si guida non a stima di giudizio, ma di rumore che si leva appunto per cotali stranezze di filosofi; ed è tale, che il tempo la cancella, e la cancella per sempre, e con derisione di chi ne fu il zimbello, e del ventoso filosofante, che da tanto alto mandò fuori i vocaboli misteriosi, e nulla veramente di chiaro significanti a chi ebbe la semplicità di ascoltarlo e stupirsene * (1). Il perchè se un uomo, il quale non

in che differisce il suo senso, che egli attribuisce alla parola, dal senso vero, cioè secondo l'uso comune della parola: il che pure esso si fa. Più tosto poi che di ongiare il senso ricevuto de' vocaboli, può venir la necessità d'introdurre di nuovi per segnare concetti nuovi; ma questa è un'aggiunta alla lingua comune, con una mutazione di essa.

* (1) Nel vecchio volgarizzamento di S. Girolamo all'epistola 94^a si dice: « Nessuna cosa è tanto facile, quanto è ad ingannare col ravvolgimento della lingua la vila plebiola e la indotta » passo che mi è grato citare anco per notar che quella voce PLEBICOLA mancava al dizionario della Crusca, e ricordandosi il Tommaseo d'averla veduta in una lettera giovanile a lui indirizzata dal Romini, la pose nel Dizionario italiano che si viene stampando a Torino, citando il filosofo Rovaretano.

si lascia imporre dall'apparenza, e che abbia digerito l'ebbrezza della maraviglia che gli avea cagionato da prima uno stile arcano, e promettitore di segreti inauditi, venga fuor di cerimonia e di contegno a far metter giù il pallio filosofico e la barba, per così dire, a que' sistemi, e snudarli e chiamarli a voler dire in latino chiaro ciò ch'essi si vogliano, ciò ch'essi s'intendano; riesce questi a cavarne di sotto a quelli enigmi verità non più arcane e pellegrine, ma anzi volgari e notissime, mescolate pure con volgarissimi errori, con infinite inesattezze, e con una buona parte di sentenze senza significato, a tale, che vedesi come l'autore medesimo non seppe ciò che s'abbia voluto dire con esse.

2.

*Questo nuovo linguaggio,
oltrechè effetto d'orgoglio, e di confusione d'idee,
è talora un'arte ingannatrice e perversa.*

L'affettazione dunque d'usar parole nuove, o di nuovo significato, il più delle volte è un'arte di coprire la propria ignoranza, e di eccitare maraviglia in altrui, e trarne nome di originalità con pochissimo sapere, e con una testa oltremodo confusa. E non è quindi difficile a' filosofi di una tal mena, inventar sempre nuovi e nuovi sistemi, i quali, a sentir essi, ve li danno per cosa, di che non s'ebbe mai al mondo sentore. Giacchè basta arzigogolare colle parole per venirne a capo; ponete de' nuovi arbitrii, delle nuove improprietà, in somma un impasto nuovo di linguaggio, e se fa bisogno, un nuovo *Rasul mai amech zabi almi*, ed eccovi un sistema. E dopo ciò non vi farà maraviglia, se io oso dirvi, che de' tanti sistemi filosofici, che sono usciti in Germania questi ultimi sessanta o settant'anni, da che questa nazione ha preso il nuovo modo di filosofare, ognun de' quali vuol essere unico, appena è che due

o tre ve n'abbiano, i quali differiscano realmente fra di sé nelle basi, e non nelle sole parole (1).

Ma v'ha di più ancora: un nuovo linguaggio individuale, arbitrario, non solo è il più sovente l'espressione propria di alcun di coloro, a cui si potrebbe rivolgere quel, o *anima confusa*, che rivolge Dante a Nembrotte; non solo è lo strumento dell'orgoglio sempre solennissimo ciurmadore degli uomini, il qual co' misteri e col promettere d'occultare sotto a' misteri de' tesori di peregrina sapienza e non mai trarli all'aperto tenta di preoccupar gli animi della moltitudine e ingenerare in essi un gran concetto di sé; non solo è l'unico strumento acconcio alla fondazione di sette filosofiche (e di sette, a dir vero, la stagione dovrebbe essere finita); ma egli è qualche cosa di più *pericoloso* e di più sospetto ancora: il debbo io dire? debbo io dire ciò che l'esperienza ci ha insegnato a nostro sì grande costo? Il dirò spacciatamente a voi, mio caro amico, ed è questo, che il tramutar senso a' vocaboli, e un fraseggiar nuovo fu un'arte di smarrire, e rimescolare nelle menti degli uomini le antiche e giuste nozioni delle cose, di alterare i costumi, di turbare le cose pubbliche, di distruggere la religione, quella religione, che antica come il mondo, gode pure di un linguaggio antichissimo, e nella sua sostanza, almeno ne' suoi solenni vocaboli e maniere, inalterabile. E non è egli così? Date uno sguardo alle cose de' nostri tempi, e vedrete, che tutte le sette politiche come tutte le sette religiose adoperarono, per

(1) La mania della Germania di introdurre parole nuove e tramutare il senso alle vecchie è passata nella filosofia dalle scienze fisiche, le quali hanno effettivamente bisogno di nuovi vocaboli, p. e. la botanica ha uopo di dar nuovi nomi a nuovi fiori. Non è questo riprovevole nelle scienze fisiche, dove si tratta di nuovi individui, e non altera la lingua nel suo *formale*, di cui noi parliamo, ma solo l'accresce nel *materiale*. Per altro l'esersi trasportata la voglia di innovazione nella lingua dalle fisiche nelle filosofiche scienze dimostra una verità sì più inosservata, cioè come anche la filosofia tedesca, che nella veste si dà a veder tutta spirituale, abbia sentite l'influenza del sensismo o del materialismo inglese e francese.

farsi largo, un linguaggio inaudito, loro proprio, e senza di questo non avrebbero certamente potuto ingannare tanto, e tanto universalmente ed infelicamente, gli uomini (1) * (2).

C)

INTORNO ALLA LINGUA TEOLOGICA E SACRA.

1.*

*I sentimenti nuovi e soprannaturali
si esprimono con parole che non possono essere comprese
dall'uom vecchio e puramente naturale (3).*

Le parole non s'intendono se non si sa che cosa significhino. Per intendere le parole che udiamo profferire, conviene: 1° aver l'idea della cosa significata dalla parola; e 2° sapere altresì che questa parola fu istituita a significare quella idea. Ma come abbiamo noi le idee delle cose? Noi non conosciamo propria-

(1) Più scrittori cercarono di mettere in vista quest'alterazione de' vocaboli usati da quelli, a' quali per interessi politici e religiosi premeva di confondere le menti degli uomini. Rispetto alle cose politiche ebbe pensiero di svelare questo inganno de' popoli l'autore del *Nuovo Vocabolario Filosofico-Democratico* (Venezia presso F. Andreola, 1799), col motto di Tacito, *cum desolationem faciunt, pacem appellant*: e ciò che avea fatto prima in Francia il Laharpe col libro *Della lingua rivoluzionaria*. Più recentemente fece il medesimo C. L. de Haller nell'opuscolo *De quelques dénominations de partis pour servir à l'intelligence des journaux* etc. Genève, chez Goers Père, 1822. Rispetto alle cose teologiche è noto il *Dizionario Ricciano e Antiricciano di Severino Deserti*, Sora, 1798.

* (2) Non parve abbastanza il creare gerghi di linguaggio per nuovo atto: si volle crearne per attribuirli a sette antiche, o a quelli tra' nostri maggiori, che furono i più vigili onesti della intelligenza e veracità della lingua. Spiegherà nella storia delle umane stranezze il titolo, che il signor Aroox diede al suo dizionario Dantesco: *Clef de la Comédie anti-Catholique de Dante Alighieri Pasteur de l'Eglise albigeoise dans la ville de Florence, affilié à l'Ordre du Temple*, etc. — Paris, 1856.

(3) Da' manoscritti dell'*Antropologia soprannaturale*.

mente le cose, cioè non ne abbiamo le idee positive, se non mediante le percezioni delle cose stesse, ossia mediante quei sentimenti che esse hanno in noi cagionato.

Ora il sentimento della *grazia*, il sentimento deiforme è tal sentimento, che si parte e distingue al tutto da ogni altro, e distingue tanto, quanto è distinto Iddio da tutte le cose create. Chi non ha dunque questo sentimento, questa percezione, non può avere la idea corrispondente: e però quand' anche fossero trovate e istituite delle parole a significare quei sentimenti o percezioni, queste parole non avrebbero alcun valore positivo per tutti quelli che non avessero ricevuto in se stessi o provati quei sentimenti.

Con questo si spiega ciò che dice S. Paolo, di avere udito nel suo celebre ratto arcane parole, che non lice all'uom profetare (1); il che vuol dire, aver lui udito parole cui l'uomo non può usare, perchè sarebbero inintelligibili, non avendo gli uomini le idee corrispondenti alle medesime, appunto perchè non provarono quei sentimenti a cui quelle idee si riferiscono * (2), mentre, come dice il medesimo Apostolo, « nè occhio vide, nè orecchio udì, nè ascese in cuore dell'uomo ciò che spetta alla gloria futura » (3).

(1) II. Cor. XII.

* (2) Dante significò la stessa idea, allorchè dopo avere tolto dalla Mitologia un esempio per esprimere la sua ascesa al cielo, tosto soggiunse che questo alzarsi a stato più che umano, questo *trasumanare* non si può rendere a parole, onde prega a contentarsi dell'imperfetto esempio i lettori a' quali la *Grazia* in altro tempo riserva l'esperienza, ossia il sentimento, la percezione di tale stato deiforme.

TRASUMANAR significar per verba

Non si poria; però l'esempio basti

A cui ESPERIENZA GRAZIA serba.

Parad. I. 70-72

(3) I. Cor. II — S. Agostino interpretando questo passo di S. Paolo, insistè acutamente sul valore della parola *uomo*, usata da S. Paolo. Egli dice, che, ove l'uomo sia sollevato a vedere le cose eterno, già non si

Con questo medesimo rendesi parimente chiaro perchè delle stesse cose divine in tanto altro modo giudica il mondo e il Cristiano; a segno tale, che il mondo e il Cristiano usano, a giudicarne, due criterj diversi e opposti, e ognuno ha la sua propria sapienza, e l'una non intende l'altra, e benchè vicendevolmente presenti, non si vedono: onde la sapienza del mondo giudica insania la sapienza del Cristiano, e la sapienza del cristiano stima pazzia la sapienza del mondo. Ciò nasce perchè il mondo e l'uomo cristiano delle cose medesime non hanno gli stessi sentimenti, nè le stesse percezioni: giacchè le cose divine si comunicano ineffabilmente e segretamente all'anima dell'uomo sollevato all'ordine soprannaturale, e vi diffondono un sentimento nuovo e maraviglioso, di cui l'uomo del mondo è al tutto privo, non eccedendo il sentimento suo i confini della natura, e però non avendo di Dio e delle cose divine se non un'idea negativa: onde quella sentenza dell'Apostolo « che l'uomo animale non percepisce quelle cose che sono dello spirito » (1).

Colla dottrina medesima s'intendono parimente certi luoghi misteriosi delle divine scritture; come quello dove si legge:

« chiamiamo più acconciamente uomo, » ma egli è Angelo, egli è Dio. Fa pur osservare, con eguale acutezza, la proprietà di quella parola *ascere*; a domanda che cosa possa ascendere nel cuore dell'uomo, se non ciò che sia più basso del cuore umano: e più basso del cuore umano non sono se non le cose materiali o animalesche. Le celesti adunque non possono ascendere al cuore umano, ma è necessario che il cuore umano sia sollevato e ascenda alle cose celesti: come appunto avvenne a S. Paolo, e ad altri rapiti in cielo; o come, in minor grado, avviene a tutti quelli che per la grazia partecipano di Dio. Questa è dottrina comune de' Padri, i quali insegnano, che l'uomo, come uomo, cioè colle forze della natura umana, non può salire fino a Dio, e che perciò fa bisogno che nell'uomo si aggiunga un elemento tutto divino, originante nella umana natura una potenza nuova; è necessario insomma, che Dio stesso si congiunga all'uomo come forma, a che l'uomo con questa forma percepisca Dio; onde si spiega quel divotissimo Dio, che tutti i Padri e le Scritture attribuiscono all'uomo elevato dalla grazia.

(1) I Cor. II, 14.

« Al vincitore darò la manna nascosta, e gli darò una bianca pietruzza, e sopra essa scritto un nome nuovo, cui nessuno sa se non colui che riceve la pietruzza » (1). Questa *manna nascosta* è appunto il dolce sentimento della grazia, occulto a tutti quelli che nol provano: e il *nome nuovo* indica quella nuova natura, che ha ricevuto l'uomo passando dall'ordine naturale al soprannaturale: e il non saper leggere questo nome nessuno fuorchè lui solo, è appunto quell'essere lui solo conscio di ciò che passa nel più riposto segreto del suo spirito, dove nessun occhio creato può mettersi a spiare ciò che ivi succede, perfettamente impenetrabile a tutti fuorchè a Dio solo, perchè sulla essenza intellettuale dell'uomo non può agire nessuna creata sostanza (2).

Iudi è che i santi, come non s'intendono se non fra loro, e hanno una lor propria lingua, così formano fra loro pure una particolare società, secondo la dottrina della Scrittura.

Indi anco s'intende ragione, per la quale i Padri insegnano che perfetto teologo non può darsi mai tra quelli che non congiungono allo studio la santità della vita e l'esperienza de' veri eterni: poichè, privo di questa, l'uomo non potrebbe comprendere tutta quella parte che accenniamo, di segreta e sublimissima Teologia. Chè altra scienza si potrà sapere senza la bontà di vita; quella delle cose spirituali e divine non mai: poichè di questa una gran parte, e la migliore, nasce dallo sperimento che l'uomo ha di Dio, il quale non comunica se stesso se non a coloro cui egli fa degni (3).

(1) Apoc. II.

(2) Quel non potersi leggere il nome se non da chi ha la pietruzza, è accorgimento massimamente a lodicare quelle grazie singolari e incomunicabili che Dio fa a certe anime straordinariamente.

(3) Per due ragioni i Padri esigono la santità nel compiuto Teologo: la prima, perchè possa avere sperimento dei veri eterni, e così poterli; la seconda, perchè l'uomo, privo di una santa vita, è pieno di affezioni che non debbiano anche lo stesso veder naturale per la mala piega della volontà

*Una stessa parola teologica ha due sensi,
l'uno quasi esterno, l'altro interno.*

La Teologia è dunque dottrina comune, e dottrina segreta: indi è che le stesse parole nelle due Teologie hanno una significazione infinitamente diversa, non però opposta, ma più profonda nell'una che nell'altra; cioè meno profonda significazione hanno intese da quelli che non ne ricevono che il suono esteriore e il significato negativo, e una significazione immensamente maggiore intese da quelli che ne sentono e ne sperimentano in sé la interna virtù. I primi hanno una cognizione naturale, il cui principio è la *idea*: i secondi hanno una cognizione soprannaturale, il cui principio è il *Verbo* di Dio, che si dà loro a percepire mediante una sua reale azione che fa in essi. Una parola esprime una sola *idea*; ma se unitamente a questa parola havvi la *percezione* della cosa significata, questa percezione è tale, che non l'avrebbero potuto dare né

che si fa ostile e schifa di Dio e dei veri divini. Per la prima di queste due ragioni viene inseguito da' Padri (V. Clem. Aless. *Strom.* L. II; e S. Agostino *Cont. advers. legis et prophetarum* C. VII), che la Fede è quella facc che deve precedere a illustrare la ragione, poichè ciascuno si trae innanzi a conoscere più facilmente, quanto più religiosamente ha prima creduto a Dio, come dice S. Agostino: giacchè Iddio è quel sommo bene, *quod purgatissimis mentibus cernitur*, come dice in altro luogo (*De Trinit.* L. I, C. II). Della seconda ragione poi ci basti udire Clemente di Alessandria: « L'occhio del corpo, puro di polvere e di fumo e d'altre immondizie che lo intorbidano, si applica agli oggetti con un vedere sottile e netto. Ma se è leso da qualche affezione, esso può meno addentro fissare il guardo, nè è cosa nuova che sbagli e travenga. Similmente l'umano intendimento, se è quieto e tranquillo e assuefatto a cacciar da sé le immagini vane e malvagie de' pensieri, vede acuto e chiaro, e senza errore riceve la certa notizia delle cose. Laddove se è fatto grosso da qualche affezione, già non val più a percepire la divina bellezza, ma giace quasi prostrato sulle terrene cose: a quel modo che gli uccelli, avendo le penne tutte molli di acqua, sono aggravati e impediti dallo spiegare in alto il volo » (*Dial.* I, *de Trinit.*).

pure un milione di parole. Poichè quale avvicinamento ci è fra le parole e le cose? Che possono far le parole se non risvegliare le avute percezioni delle cose? Ma a chi è privo di queste percezioni, tutte le parole son vane, o certo non danno che un assai freddo e tenue significato. Chi non avesse mai avuta la sensazione della luce, per aver gli occhi velati, potrebbe assai più facilmente conoscere ciò che è la luce in un istante col trargli da sopra gli occhi il velo, che non farebbe in molti anni, parlandogli continuamente della luce, ma tenendogli tuttavia bendati gli occhi; così un atto istantaneo di esperienza vale più di un secolo di parole, di segni e di immagini che non hanno nessuna vera similitudine colla cosa che vogliono esprimere. La parola di Dio racchiude ella sola e vale assai più per un uomo a cui Dio abbia degnato di palesarsi interiormente, che non biblioteche intere di volumi, cui non bastino a leggere le vite di molti uomini, per chi non ha mai avuto interna comunicazione e percezione delle divine cose. Questi nella lettura di tanti volumi raccorrà sì un gran numero di idee; ma nessuna di esse è Dio, in nessuna egli ha percepito la divina natura; tutte quelle idee non gli danno che delle semplici relazioni, affatto insufficienti a prestare un vero conoscimento dell'ente supremo; egli crederà di sapere grandi cose intorno a Dio, perchè ha pronto un subisso di sottili distinzioni, un profluvio di parole, un fonte inesausto di pompose e dotte disputazioni. Ma che fa tutto ciò? L'uomo idiota, a cui ha parlato Dio stesso interiormente, ne sa più di lui (1).

In questo consiste la sublime semplicità del Vangelo: ella è fatta per tutti gli uomini, perchè non ha bisogno di troppe

(1) Lo stesso dicasi della morale: la legge evangelica sia tutta in una parola, carità. Chi intende praticamente questa parola, carità, ha soddisfatto tutti i doveri. Non si esige adunque grande erudizione per essere un sapiente secondo Cristo. *Omnis lex*, diceva l'Apostolo facendo appunto la stessa osservazione, in *UNO SERMONE impletur: diliges proximum tuum sicut te ipsum* (Gal. V).

parole, nè di troppe distinzioni e studiate sottigliezze; ella può raccogliersi tutta in pochissimi detti. Si benè ha bisogno dell'esperienza che dia il vero e immediato valore a quei pochi detti; giacchè anco una sola parola, intesa in questa maniera, racchiude in sè più scienza e più sapienza di quella che possano raccogliere tutti gli uomini che sono vivuti e che vivranno unquema sulla terra, insieme presi. Non è evidente che dovrebbe usare più parole, più sottigliezze, più ingegno il cieco che volesse parlare della luce, anzi che quegli che la vede cogli occhi suoi? E tuttavia il cieco dopo tanto parlare nulla direbbe a proposito, o certo nulla che egli stesso intendesse del proprio discorso.

Con ragione adunque dice il pio autore del libro dell'Imitazione di Cristo: « Felice quegli, cui la verità per se stessa amaestra, non per mezzo di immagini e di voci che passano, ma così com'ella è in sè medesima! — Quegli a cui parla l'eterno Verbo, si libera da una farragine di opinioni. Pel solo Verbo tutte sono le cose, e lui solo tutte ci dicono, e questo è il principio che parla anche a noi. Nessuno intende senza lui e giudica dirittamente. Quegli a cui tutte le cose sono pur UNA, e a una TUTTE le trae, e tutte in una le vede, costui può essere stabile di cuore e pacificamente in Dio riposarsi. O VERITÀ Dio, fammi teco una cosa in amore perpetuo! Spesse volte mi annoia il leggere e l'ascoltare tante cose: in te TUTTO si trova che io mi sappia volere o desiderare. Si tacciano tutti i maestri, ammutoliscono tutte quante le creature davanti a te: tu solo mi parla » (1).

5.

*Modo affatto diverso di parlare del cristiano Teologo,
e del filosofo puramente naturale.*

Quindi è che la filosofia puramente naturale, ove voglia mettersi a parlare come maestra delle materie soprannaturali della

(1) Lib. I, C. III.

cristiana Teologia, suole snaturare questa dottrina coll'introdurre in essa delle sottigliezze perniciose e false, delle interminabili dispute, dei raggiri implicatissimi di parole; poichè ella crede di conoscere, per una cotal sua "presunzione, ma veramente non ha mai conosciuto, non ha mai veduto la materia, in cui ella temerariamente pon mano, ed è veramente il cieco che giudica dei colori.

Di qui le tante eresie nate dal Platonismo ne' primi tre secoli della Chiesa: e quelle nate dall'Aristotelismo, cominciando da Ario (1) fino a . . . ; e l'incredulità ne' più recenti secoli germinata dalla confusione delle idee filosofiche, prodotta dalle scuole medesime.

E di qui pure i tanti incessanti dei padri, fino dai primi secoli, contro la filosofia cui chiamano corrompitrice e interpolatrice della verità: perchè colla filosofia entravano insieme nelle sacre cose le questioni interminabili, la moltitu-

(1) Le eresie nate del Platonismo, come sono quelle de' Simoniani, de' Valentiniani, de' Marcioniti e de' Manichei, hanno tutte la tendenza di moltiplicare più del vero i principj delle cose: le eresie nate dall'Aristotelismo tendono in cambio a semplificar troppo e quindi a distruggere alcuno degli eterni principj: come Ario che voleva torre al Verbo la sua divinità. Ciò nasceva dalla dottrina che professavano questo due sette intorno alle idee. Quella di Platone peccava di eccesso, ammettendo troppe idee innate; le quali, appunto perchè innate, dovevano essere principj sompilerni. Quella di Aristotele, come fu intesa da' suoi discepoli, generalmente peccava per difetto, negando tutte le idee innate. Quindi in una somigliante filosofia doveva negarsi la luce eterna che illustra le menti (il Verbo); e doveva nascere parimente la materialità e mutabilità dell'anima, sostenuta da molti Aristotelici, o nel secolo XVI da Lampadario; giacchè l'immortalità non viene all'anima se non dalla luce eterna, oia con lei sta formalmente congiunta e a sè con tale congiunzione l'assimila. Tutto è importante un sano sistema di filosofia intorno alle idee: tanta influenza hanno gli errori filosofici persino nella religione! Mosso da questa considerazione principalmente, io ho proposto nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* quel sistema ideologico che, quanto vero, tanto parmi l'unico che coi dogmi cristiani si possa perfettamente accordare.

dine delle insulse parole e l'affettazione di una umana e veramente puerile dottrina: e così periva la semplicità, la maestà, la pace, e la evidenza della dottrina evangelica. S. Gregorio Taumaturgo diceva perciò: « Noi non vogliamo con umana curiosità investigare la scrittura evangelica, tenendoci stretti a certe aride e abbreviate sentenze (come son quelle delle scuole profane, voleva dire), e non veniamo seminando questioni inestricabili e rimbeccamenti di parole, rendendo così scabroso e aspro il sermone della fede, il quale di sua natura è pur piano, facile e dirittissimo » (L. *De Incar. et Fide*, citato da S. Giov. Damasc. in *Ectog. Tit. LXXVI*). E il Nazianzeno parimente deplora sottentrate nella Chiesa le fallacie sofistiche, e un male augurato artificio di arte aristotelica, e altre tali cose, siccome piaghe di Egitto (1). E nel carne della sua vita, così egli dipinge i filosofi e le disputazioni loro, introdotte nella Chiesa a gran danno della Teologia:

Fidem minutis dissecant ambagibus,

Ut quisque lingua est nequior:

Solvunt ligantque questionum vincula

Per syllogismos plectiles:

Vae captiosis sycophantarum strophis!

Vae versipelli astutiae!

Nodos tenaces recta rumpit regula,

Infesta dissertantibus.

Idcirco mundi stulla delegit Deus,

Ut concidant sophistica.

In praef. ad Apotheosim.

(1) Orat. XXVI — S. Agostino tolse di qui il suo pensiero di spiegare la terza piaga egiziana, cioè quella de' cimoi, pei morsi che i filosofi e gli eretici danno alla Chiesa. Quello molesto bestiucolo, dico egli, sono assai accoono a designare *philosophiae artis astutiam vel haereticorum calliditatem, quae minutis et subtilibus verborum stimulis animas terebrat, et tanta calliditate circumvenit, ut deceptus quisque nec videat nec intelligat unde decipitur* (Serm. LXXXVII, de Temp.). Questo pensiero medesimo si trova anche in quel commentario de' Salmi che si attribuisce a S. Girolamo. V, Ps. CIV.

Da tutto ciò apparisce la ragione del modo grave, placido e sicuro, col quale s'insegna la dottrina evaangelica, opposto a quello dell'insegnamento filosofico, il quale è querulo, ansioso, incerto e burrascoso. Non avviene ciò solamente perchè la dottrina di Cristo procede da un' autorità infallibile: questo basta bensì a renderla certa in se stessa, ma non a farla credere con fermo assenso, e molto meno a farla intendere. Se il Verbo stesso colla sua grazia, colla sua reale azione non operasse nelle anime, le sole parole esteriori sarebbero sempre soggette a una intelligenza continuamente variabile, a interpretazioni diverse e di continuo rimutabili (1): per credere a loro, si torcerebbero a significare un senso umano e naturale. Questo è ciò che avviene presso i protestanti. Il magistero adunque della Chiesa non è già formato solo dal deposito della rivelazione esterna, ma sopra tutto è sostenuto e reso possibile dalla grazia interiore. Questo è ciò che significano anche le parole di Cristo: « Io sarò con voi sino alla consumazione de' secoli » (2). E quelle altre: « E io pregherò il Padre, e egli darà a voi un altro Paracleto, acciocchè permanga cou voi in eterno » (3). Poichè lo Spirito Santo e il Verbo sono quelli che fanno l'azione reale nell'anima e la illustrano.

4.

Parlare oscuro e parabolico nelle s. scritture (4).

Sono di quelli, i quali si scandolezzano dell'oscurità apparente delle divine scritture, parendo loro che certe verità vi potessero essere più chiaramente ed espressamente annunciate. Ma Cristo ci fa considerare, che anche qui risplende l'ottima e sapientis-

(1) *Forma fidei certa est, dice S. Ilario, sed quantum ad haereticos, omnis sensus incertus est* (Do Trinit. lib. 11, C. V).

(2) Matth. XXV111, 20.

(3) Jo. XIV, 16.

(4) V. Teodicea, n. 924.

sima dispensazione che Iddio fa de' suoi doni agli uomini. Perocchè dovendo Cristo annunziare le verità della salute a uomini di molto diverse disposizioni, quali tristi e duri di cuore, quali ben disposti a riceverle, preferì l'annunziarle geueralmente coperte del velo delle parabole, acciocchè così i ben disposti, meditandole e chiedendone a lui stesso il lume, venissero ad intenderle, o restassero quasi occulte agli altri, negligenti, dissamorati ed avversi al vero. Questo era dar cinque talenti a chi aveva l'abilità di farlo guadagno, ed un solo a chi non l'aveva, e con un atto pieno di equità, perchè uguale per tutti. Certo anche la verità velata, e in parabole involta, manda qualche raggio nelle menti; ma per attignerne tutta la luce, dimanda industria. Onde interrogato Cristo da' suoi discepoli della ragione perchè egli favellasse in parabole, rispose così: « Perchè a voi » è dato di conoscere i misteri del regno de' cieli: ma a loro » non è dato. Conciossiachè chi ha, a lui sarà dato, ed ab- » bonderà; e a chi non ha, sarà tolto anche ciò che ha. » Perciò io parlo loro in parabole, perchè veggendo essi non » veggono, e udendo non odono nè intendono » (1). Il che è quanto dire: « Voi avete la buona disposizione di cavar profitto dalla verità, e però, datevi le parabole, ne cercate la spiegazione, e vi è data anche questa; ma ad essi che non hanno la buona disposizione sono date sì come a voi le parabole, ma non è data la spiegazione perchè essi non la cercano, che sarebbe una luce sprecata, e niuna cosa, secondo la legge della sapienza, si dee sprecare indarno ». Laonde Cristo ancora soggiunge: « E s'adempirà in essi la profezia d'Isaia che dice: » Vol udirete coll'udito e non intenderete, e veggendo vedrete, » e non vedrete. Perocchè il cuore di questo popolo è ingras- » sato, e udirono cogli orecchi sonnacchiosi, e chiusero i loro » occhi, per timore di veder cogli occhi e d'udir cogli orecchi, » e d'intender col cuore, e di convertirsi e di essere da me

(1) Mat. XIII, 10-13.

« sanati » (1). Laonde il velare ad essi e a tanti altri uomini mal disposti, e il parlare talora coperto delle divine scritture è sapienza che non vuol disperdere inutilmente la luce; ed è misericordia verso a' malvagi per non crescere il loro peccato, e perchè trovino qualche scusa nella loro ignoranza, benchè colpevole, quella scusa che Cristo in Croce presentò per essi al Padre: « Padre, sii con essi indulgente, perchè non sanno quello che fanno » (2). Questa stessa economia della divina Provvidenza si riscontra sovente dichiarata nelle Scritture, essendo l'operare della sapienza seco modesto consentaneo in tutti i tempi. Così nell'Esodo parla Iddio al popolo Israelitico che aveva prevaricato: « Manderò a te precursore un angelo; — perocchè non ascenderò teco io stesso, chè tu sei popolo di « dura cervice; acciocchè io non ti disperda per via » (3). Conciossiachè sarebbe stato delitto, e degno di maggior castigo, l'abusare di maggiori e più eccellenti doni di Dio » (4).

(1) Is. VI, 9. — Matth. XIII, 14-15. — A chi piace vedere quest'argomento dell'economia della sapienza e bontà nel parlare agli uomini alquanto oscuramente, legga ciò che ne scrive l'Huterville, lib. II, c. 1. Dell'essere conveniente all'intento di Dio, che le profezie fossero dettate in uno stile alquanto enigmatico e parabolico, quest'autore deduce l'origine de' due sensi, il letterale ed il morale. « Ma Iddio, soggiunge, che va sempre per le vie « ordinarie, aveva disposto che questo degli enigmi dovesse essere il genio « della unzione ».

(2) Luc. XXIII, 34.

(3) Ez. XXXIII, 2-3.

* (4) Non sarà cosa inutile il soggiungere, che come alcuni si scandalizzano delle oscure e paraboliche espressioni della S. Scrittura, altri invece ne abusano spargendole, senza lume di discrezione, a piene mani ne' loro scritti, e colorandoli d'una indeterminata e d'un fatalismo, che è ben altro dalla vera ispirazione che il poeta religioso dee attingere dalle semplici e sublimi bellezze de' libri divini. Ci pare a questo proposito ben savia, come lontana dai due eccessi, una lettera di Gualtero Scott al poeta Crabbe, la quale, trovata tra le carte del Nostro, ci piace qui riferire:

... « Per me la poesia religiosa che non è rivastita propriamente del « sublime stile biblico, raggiante di tutto il suo fuoco e della sua magnificenza,

*Negletta dicitura e altri difetti che paiono offendere alcuni libri
di cristiana ascetica (1).*

Coloro, che non restringendosi nell'elementare filosofia della umana ragione, la cristiana e perfetta professano conoscendo a pieno dove stia il vero ed unico bene, cioè nell'ottima disposizione della volontà, non danno prezzo alle vuote cognizioni ed al nudo sapere, ma solo stimano questo in quanto egli aiuta la volontà ad esser buona, o in quanto presta materia all'affetto purissimo di quella verità, per la quale ella è buona. Di che avviene, che ciò che prezzano ed amano, sia sempre finalmente qualche cosa di riposto negli animi e d'invisibile, qualche cosa che non si dice in parole, e che espresso con queste acconciamente, ovvero al contrario disacconciamente, nè cresce nè scema di prezzo; perocchè egli è caro per sè e per se stesso leggiadro; di gulsa che dall'ornamento de' vocaboli niuna bellezza egli acquista, nè dalla viltà di essi nulla perde del suo decoro.

Ed è pur questa la ragione vera, onde incontra, che molti libri i quali trattano di ascetica non sieno poi adorni di molto bella dicitura, come pur sarebbe desiderabile, nè tampoco logicamente ordinati, nè scevri di certe semplicità e credulità che non reggono al critico esame; e que' libri tuttavia son pregiati da' veri savi, ed assai lodati, non per le pagliuzze de' di-

« rioso fredda e pedestre, per quanto elegante ella sia. Facilmente voi inten-
« derete, che io non pretendo di raccomandare lo stile vago e confuso adot-
« tato da' nostri antichi fanatici e dai moderni Metodisti; ma che voglio parlare
« di quella solenne e originale dizione, che subitamente rivela al lettore lo
« scopo della poesia. Infatti per le mie orecchie gotiche, lo *Stabat Mater*,
« il *Dies irae* a qualche inno della Chiesa cattolica suonano con maggiore
« imponenza e commozione, che la bolla a classica poesia di Buchanan. Di
« questi due stili, il primo serba tutta la dignità d'una chiesa gotica, a cui
« richiama alla memoria il culto pel quale è destinato; l'altro, simigliante piuttosto
« a un tempio pagano, ci ricorda la classiche divinità della Mitologia »....

(1) V. il volume intitolato *Ascetica*, p. 11-12.

fetti che hanno, ma pel fondo tutto' oro. Conciossiachè nè chi li scrisse fece caso di tali cose, nè chi li legge in quelle s'indugia; ma gli uni e gli altri vi cercano solo e vi amano il massecchio, solo ciò che può meglio disporre la loro volontà, la quale non istà su' libri, e mettere in essa un amor maggiore ad ogni bene; nè si curano d'altre cose. Essi fanno, se vogliamo cercar paragoni, siccome il cacciatore, che non trae men diletto in persegui're la fiera che inselvasi, e in prenderla, per lordarsene che egli faccia le mani, e insozzarsi gli stivali nel fango, o la veste imbrattarsi sopra schizzandole qualche zampillo dī sangue della belva ferita; che anzi cotali lordure egli non cura, e par che le ami, e le mostra con vanto, quali certi segnali del ben superato azzuffamento. A somigliante maniera, il cercarsi solo ne' libri ascetici la dolcezza del santo affetto, e il trovarvela da per tutto, foss'anco di mezzo a un parlare semplice e da idiota, egli sembra che abbia pel cristiano filosofo, di cui parliamo, qualche cosa di specialmente gradito, e attraente; quasi con ciò faccia consapevol se stesso di spregiare il resto, e senta d'afferrare sicuramente quel solo bene sostanziosissimo che non l'inganna. Ma se una cotale negligenza delle forme e dello stile, e quella incertezza de' fatti (1), che alcuni libri devoti presentano, non aliena da loro la mente di quanti sanno penetrarvi e succhiarvi un midollo tutto interno per opera più dell'animo che dell'in-

(1) Si noti bene, che negli Ascetici sani e solidi, de' quali soli parliamo, questi difetti non toccano mai la sostanza della dottrina, ma sono meri accidenti accidentali. So taluno racconta, poniamo, un miracolo non ben provato; o che fa egli questo colla dottrina della benevolenza o dell'aiuto che i santi in cielo portano a' lor devoti? Questa dottrina è giusta, e la sua verità è al tutto indipendente da quel miracolo. — Tuttavia noi non approviamo con questo la negligenza dello scrittore, che dichiariamo sempre un difetto: solo diciamo esser ella un peccato leggiero e ben naturale a commettersi da chi tutto occupato nella sostanza, non trova poi attenzione bastevole da limare o perfezionare tali accidenti. E nulladimeno si rendan pura quelli che scrivono di cose pie, anche in ciò vigilantissimi; noi lo bramiamo grandemente, soprattutto ne' nostri tempi, *propter infirmos*.

gegno; offende all'incontro e sdegna la superbia di altri * (1), che il segreto bene, e sol vero, della buona volontà disconoscono, e ogni pregio ripongono nelle contesse, e nell'opere dell'intelletto: onde non quello che è buono in sè, ma quello che sottilmente è pensato, ed in belle parole detto, credono di sè degno * (2). Altra cagione per la quale l'umile e pur verace scienza di cui parliamo non andò mai a verso del mondo, né de' filosofi suoi.

* (1) Questa superbia e la vaghezza di cose remote da' nostri noi e costumi è una delle ragioni che ci impediscono di trattare gli scrittori cristiani con quella indulgenza con cui per trattiamo i pagani. Onde, p. es., altri leggerà con amore e crederà di leggere con profitto i *Deti e Fatti memorabili* di Valerio Massimo che, con intendimento morale sì, ma non sempre della morale più pura, e con favella spesso aspra e ravvolta, tante meraviglie e favole raccolse senza critica alcuna; e proverà poi ribrezzo a leggere i *Fioretti di S. Francesco*, dove anco i fatti che non reggono alla critica sono sempre scritti con una semplicità e un candore, che può mettere il pensiero e l'affetto di chi legge per sentieri spirituali pieni d'una luce e fragranza che nulla ha da invidiare alla più perfetta poesia.

* (2) In parecchi scrittori ascetici del trecento le cose son pur dette in parole bellissime, benchè non pochi sieno i difetti quanto all'erudizione, quanto alla storia, a talvolta anche quanto al concetto. Dovremo per tali difetti lasciar di leggerli e di farli leggere? — Recherò le parole citate da A. Rosmini di autore che restringeva il suo sguardo solo alla lingua e allo stile, Vittorio Alfieri: « Fatto si è che chi gli avesse ben letti, e fosse venuto a capo di prevalersi con giudizio e destrezza dell'oro de' loro abiti, « scartando i cenci delle loro idee, questi potrebbe forse pur, ne' suoi scritti, « al filosofici che poetici o storici, o d'altro qualunque genere, dare una « ricchezza, brevità, proprietà e forza di colorito allo stile, di cui non ho « visto finora oissuno scrittore Italiano veramente andar corredato: forse « perchè la fatica è improba, e chi avrebbe l'ingegno e la capacità di « persone giovare non la vuol fare, e chi non ha queste doti, la fa invano » (Nella sua vita, epoca IV, c. 1). Noi conveniamo interamente in queste sentenze, e solo a quel non troppo modesto e liberale « scartare i cenci della loro idee » vorremmo che i maestri di lingua italiana praticamente sostituissero « lo scovare saviamente e caritativamente i non sostanziali difetti da' pregi sostanziali ».

ARTICOLO II.

VOCABOLI.

A)

IMPORTANZA DELLO STUDIO E DEL RETTO USO DE' VOCABOLI
A SCERNERE E COMUNICARE IL VERO.1.^o

Ne' vocaboli è contenuta la sapienza delle nazioni (1).

Come arrivare alla scoperta del vero?

La bella forma dell'animo mi pare, senza alcun dubbio, la migliore di tutte le disposizioni: di poi l'elevatezza della mente: la perpetua coerenza e profonda cognizion della Religione cristiana, che quanto più si studia, più fa crescer l'ali all'ingegno e spiegarle ai metafisici voli: nel medesimo tempo la libertà dai coppi tutti, che mette al progresso dell'ingegno la piccolezza degli uomini: avvezarsi a contemplare le idee stesse, prive dell'involucro delle parole, degli schemi, de' metodi: sapere avvisare e amar la verità sotto qualunque forma e colore: abborrire la setta e il sistema, in quanto limita queste forme della verità, e studiare assai nelle parole.

Nelle parole (questo vero discende dalle osservazioni di Bonald, e prima sonava alto nel Vico), nelle parole sono contenute le scienze delle nazioni: perciò conviene guardarsi dall'alterarne il senso fisso loro dai popoli, dirò di più, dalla Provvidenza, da Dio. La proprietà delle parole strettamente conservata è l'unico mezzo alla chiarezza delle idee, a fissarle, a concordarle. Di questa proprietà fu sottilissimo investigatore S. Tommaso. Il volere alterare il valore delle parole fu l'arte di molti antichi e moderni sofisti, e di molti filosofi profani: difficilmente s'inganna il

(1) Da lettera al Bonelli — V. *Introdus. alla Filos.* p. 387-388.

mondo, senza questa alterazione: di quasi tutte le parole filosofiche e politiche si abusò, e a mostramento di ciò furono fatti molti scritti. Chi osservasse gli errori venuti dall'abuso della parola NATURA nella scienza del diritto e della morale * (1), delle parole SENSAZIONE, PIACERE, DOLORE nella metafisica, delle parole UGUAGLIANZA e LIBERTÀ nella politica * (2), della parola RICCHEZZA nella economia, e di molte altre consimili, alle quali comunemente non si fece che aggiungere un senso più esteso del senso dato loro dal comune uso, avrebbe raccolto le origini d'incredibili inganni alla mente, e d'incredibili guai alla umanità...

2.*

Ufficio de' Vocabolarj (3).

... Il filosofo nel tempo stesso che dee attenersi fedelmente all'uso comune de' vocaboli, ha pure il debito di adoperare ogni sottigliezza maggiore a separare l'uso proprio ed unico del

* (1) Gli sei molteplici che si fecero della parola Natura ha distinto l'Autore nella *Filosofia del Diritto*, specialmente nelle pag. 446-454. Il senso multiplo che fu dato a *sensazione, piacere, dolore* si potrebbe raccogliere da vari luoghi del *N. Saggio ecc.* e dal Libro IV della *Filosofia della Politica*; quello di *Uguaglianza e Libertà*, da vari luoghi della *Filosofia del Diritto* e della *Politica*, e dagli scritti sul *Matrimonio cristiano*: come il valore della parola *Ricchezza* si può trarre dagli scritti riguardanti la dottrina del *Ginjo*, e la *Politica*.

* (2) Gli inganni che si tessono col nome di *libertà* erano stati già annunziati da Tacito in più luoghi, che rimangono trascritti dal nostro autore: —

« LIBERTAS et speciosa nomina praeferuntur; nec quisquam alienum servitium et dominationem sibi concupivit, ut non eadem ista vocabula usurparet » (*Hist. IV, 73*).

« Falso LIBERTATIS vocabulum obtendi, ab iis qui privatim degeneres, in publicum exitiosi, nihil spei, nisi per discordias habeant » (*Annal. XI, 17*).

« Ut imperium evertant, LIBERTATEM praeferunt; si perverterent, LIBERTATEM ipsam adgredientur » (*Annal. XVI, 22*).

(3) *V. Antropologia ecc. pag. 51.*

vocabolo da' suoi usi *trastati* e multipli * (1). Tale separazione dei diversi valori del vocabolo, talora troppo difficile ad accertarsi, è quella che trae sovente in errore colui, che vuol rilevare le opinioni del genere umano mediante lo studio delle lingue; perocchè a conoscere la vera sentenza del senso comune è uopo attenersi al significato *proprio* del vocabolo.

Fissare il significato proprio di ogni vocabolo e illustrarlo; indi derivarne i *trastati* secondo l'ordine della loro prossimità al significato proprio, ecco il principale ufficio dei vocabolarj, la legge, secondo la quale debbono essere composti * (2).

* (1) Il Rosmini aveva nella sua prima gioventù fatti studj accurati di lingua non solo negli scrittori del trecento, ma via via fino a Gozzi, e concepito l'idea di un nuovo Vocabolario italiano, al quale veniva raccogliendo materiale e amici collaboratori. Abbiamo ancora un fascicolo, scritto nell'anno 1814, dov'egli prende a delineare il suo disegno, e dove fra le altre si prefigge questa legge, certo mirabile in un giovinetto diciottenne: — « Ad ogni voce si verrà formando un ordinato trattatello, procedendo in quest'ordine: 1° la voce, oho è come l'argomento; 2° la definizione; 3° la etimologia; 4° l'esempio; 5° il preterito (o l'esempio d'esso) se è irregolare, o l'altro irregolarità; 6° i varj dialetti d'Italia, breve filosofico paragone; 7° i sinonimi; 8° i varj sensi, ciascuno notato con numero differente arabico; 9° i costrutti finissimi, che non si possono elegare; 10° i proverbj ».

* (2) È chiaro quanto ampio e difficile carico sia raccogliere o raddurre al senso proprio, quasi altrettanti raggi al centro, tutti i sensi *trastati*, i quali sono ben in maggior numero che non i *trastati* insegnatici da' Retori nel trattato delle figure o de' tropi. Ed è pur chiaro come la massima importanza vendichino a sè que' sensi al tutto nuovi che il vocabolo avesse pigliato da qualche grande mutazione d'idee o di costumi per qualche fatto sperimentato da un popolo intero. Onde non sappiamo intendere come all'abate Vincenzo Devit, che viene ristampando e ampliando il *Lessico Forcelliniano*, sia stata notata, quasi colpa, la cura posta a arricchirlo d'esempi tolti da autori cristiani; e come se » (userò delle parole di N. Tommaseo) « il *Lessico* non debba abbracciare tutta la storia della lingua: come se « pagani scrittori più scadenti de' cristiani non sieno in esso citati; come se « chi sente il latino nell'intimo non si debba accorgere che certe locuzioni dell'età inferiore sono auree prette, ancorchè d'aurei gli essemj ci manchino ».

B)

DIFETTI PROPRI DE' VOCABOLI, E DI CHI LI USA,
ED ERRORI CH'ESSI PRODUCONO.

1.*

Imperfezione de' vocaboli a significare il pensiero (1).

I vocaboli significano o un concetto, che è l'essere concepito dalla mente (nomi comuni), o un atto, che è l'essere in quanto si fa (verbi), o un percepito ovvero un affermato (nomi propri, avverbi di luogo e di tempo ecc.).

I vocaboli che compongono i diversi idiomi sono stati istituiti acciocchè servano sufficientemente agli usi comuni della società, a cui ciascuna lingua appartiene, e non a tutti gli usi possibili. Di qui le scionze trovano bene spesso difetto nelle lingue.

Le imperfezioni de' vocaboli a significare il pensiero, sono:

1° Che uno stesso vocabolo prende più significati.

Una delle ragioni della molteplicità de' significati, che hanno i vocaboli, viene dagli usi traslati o tropici.

In una lingua tutta della stessa origine pare non ci possano essere vocaboli significanti la cosa stessa colle stesse relazioni. Ma questo può qualche volta accadere quando più lingue si fondono in una, o le mescolano quelli che favellano.

Talora sembra che il significato sia il medesimo perchè differisce di poco: queste sfuggevoli differenze, osservate costantemente, formano la proprietà del parlare e dello scrivere * (2).

(1) V. *Logica*, Torino 1853, pag. 99-100.

* (2) Il serbarsi costantemente fedeli a queste differenze è difficile specialmente nel linguaggio destinato a esprimere gli infiniti movimenti del cuore. « Ove si tratti d'affetti dell'anima » (dice un egregio filologo) « i quali nè parola nè mente umana può per l'appunto misurar nè segnare, nè quegli stesso che li prova giudicarne l'intensità, le voci destinate ad esprimerli soglion più ch'altre promiscuamente adoperarsi. L'inesperienza del cuore, che fa parere leggeri affetti fortissimi, e fortissime sensazioni pas-

2° Che i vocaboli hanno un significato incerto o poco conosciuto, perchè poco usati, il che suol avvenire quando s'introducono vocaboli novi o forestieri.

Se il concetto significato dal vocabolo è oscuro o confuso, c'è un difetto che non appartiene al segno * (1), ma si ap-

« saggiero; l'abitudine del dissimulare, del simulare, dell'adulare, del men-
« tire a se stesso e ad altri, effettuando ora calore, or freddezza; il funesto
« bisogno d'illudere la ragione o la coscienza sulla gravità del proprio stato
« o sulle conseguenze della propria passione, fanno scambiare alle voci l'ori-
« ginario lor senso, delle più forti temperan l'efficacia rendendole quasi trite
« per uso, nelle più deboli imprime il suggello di una certa convenzio-
« lezza e decenza che le rende atte a velare ogni sentimento soverchia-
« mente vivace, e quindi più frequenti nel parlare della colta società. Quindi
« elonne delle parole esprimenti gli affetti più forti rese ridicole perchè
« troppo sincere, altre rese triviali perchè troppo abbasate: quindi la sino-
« nimia alterata perchè alterate le idee, perchè corrotti i cuori e dege-
« rati gli spiriti. — A ciò s'aggiungano le licenze della poesia e della prosa
« poetica oho, o per bisogno del numero o per negligenza o per deplorabile
« affettazione o per amore di peregrinità o per la molta affinità de' vocaboli,
« li scambiano, li addossano uno all'altro, pospongono il più debole, prefe-
« riscono il più caricato. Queste per molti saranno ragioni e scuse a vie
« peggiore licenza, a più negligente disprezzo d'ogni proprietà de' vocaboli;
« ma a' veri scrittori saran più potente stimolo a tentar di fissare in una
« lingua la bella quel ch'è tuttora incerto e di riporre l'eleganza in quel
« pregio stesso nel quale è riposta la perspicuità e l'effuscia » (Tommaso,
Dizionario de' Sinonimi, Firenze 1836, p. 260, 261).

* (1) Molte volte l'oscurità viene dal non aver mai veduto l'oggetto di
che si parla; onde nel disegno, che dicemmo, del Vocabolario italiano ideato
dal giovinetto autore, assai giustamente notavasi così: — « Ci piace ricordare
il pensiero del Locke, il quale nel C. II del L. III *Sull'umano intelletto*,
dice: Sarebbe desiderabile, oho si rappresentasse in piccole figure il signi-
ficato di que' termini i quali esprimono cose che si distinguono per la figura
esteriore. Secondo me un Dizionario fatto secondo questa norma insegne-
rebbe più facilmente la giusta significazione d'un gran numero di termini,
sopra tutto delle lingue straniere o antiche, e fisserebbe meglio le idee di molte
cose, di cui leggiamo i nomi negli autori Greci e Latini, che tutti gli

partiene al segnato, cioè allo stesso concetto della mente (1).

Oltre i difetti propri de' vocaboli stessi e della loro istituzione (essendo le lingue più o meno imperfette), ci sono i difetti che nascono dall'uso che ne fa l'individuo, e questi riguardano o il singolo vocabolo che s'usa impropriamente, o l'inesatta connessione de' vocaboli e delle maniere di dire tra loro.

2.

Pericoli e regole del parlar figurato (2).

Il linguaggio è improprio e sovente equivoco quando s'usano i vocaboli in un senso figurato, come: il cielo ride — l'uccello saluta l'aurora — i fanciulli sono pianticelle da coltivarsi con ogni cura ecc.

Le proposizioni figurate non si possono bene spesso giudicar vere o false con sicurezza, se non convertendole in proposizioni composte di parole proprie.

Regole del pensar figurato:

a) Non si devono usar figure senza dare a conoscere, che quello che si dice va inteso in senso figurato, e la figura non

ampi e laboriosi commentarj da' più savi Critici. I naturalisti ben bene inteso il vantaggio di questo metodo, a chiunque gli abbia consultati confesserà d'avere avuto un'idea più chiara dell'*appio* *riso*, e del *capazio*, vedendo la figura di quest'erbe, che leggendo una lunga definizione. Similmente, s'avrebbe un'idea più distinta di ciò che si chiama *strigilis*, e *sistrum*, che in qualche Dizionario si spiegano con le voci di *stregghia*, e di *cembalo*, se si vedessero in margine piccole figure di questi istrumenti, quell'erano in uso presso gli antichi ».

(1) Le cose che hanno comune il vocabolo e l'essenza si dicono *sinonime* (*συνώνυμα*) o *uniche*; quelle che hanno comune il vocabolo, ma non l'essenza si dicono *omonime* (*ὁμώνυμα*) o *equivocate* (Arist. Cat. I; Metaph. IV, 4). Ancora si sogliono dire *sinonimi* più vocaboli che hanno lo stesso significato: a sé vuol dire *equivoco* lo stesso vocabolo applicato a cose diverse o in un senso diverso.

(2) V. *Logica*, p. 142-143.

dee rendere ambiguo il senso proprio che si vuole esprimere, almeno se ciò non si fa di proposito per onesta cagione * (1);

b) Nell'interpretare gli altrui discorsi si dee presumere che i vocaboli sieno usati in senso proprio;

c) Conviene evitare il figurato nelle scienze e nelle discussioni in cui si cerca solamente di conoscere la verità naturale e sensibile; ma è utile o necessario a spiegare e illuminar meglio ciò che già si conosce, ad eccitare gli affetti, e a dare una direzione ed una costanza all'attenzione, quando si parla di cose che non cadono sotto i sensi, o finalmente quando, trattandosi di cose che non si possono conoscere per altra via, si ricorre alle analogie che hanno con altre cose note per dirigere a quelle la mente * (2);

d) Quando il linguaggio proprio è mescolato col figurato, conviene distinguere la parte che appartiene alla figura da quella che è espressa con proprietà.

* (1) Le ambiguità son di molta specie. Alcune accensano nulla più che imperizia dallo scrittore, e son forse le più frequenti. Altre son inonestà, o perchè a cose sconcie alludono sconciamente, o intempestivamente; o perchè trasviano, illudono, pervertono ad arto il concetto del lettore; o perchè procedono da pusillanimità di carattere, da paura, da adulazione ecc. e ravvolgono di veli un vero necessario a dirsi chiaro ed aperto. Alcune, che zampillano da lepidezza e vivacità di spirito, sono innocenti e belle, quando predanza, considerato tutta le circostanze, la consenta. Altre son veramente degne e oneste, come quella che ajutano a porgere la verità in modo che ciascuno ne accolga solo quella parte che egli può, e che gli giova; e di queste abbiamo già veduto esempj anche nell'Evangelo.

* (2) In questi casi il parlar figurato, quando si usi opportunamente, non inganna o sturba colle immagini, ch'esso offre, l'intelligenza, ma all'intelligenza stessa fa servir le immagini, locatenandola, dirò così, ad esso, come a riparo saldissimo, perchè ella non trasorra e si smarrisca. Dante significò questo uffizio del parlare traslato o immaginativo in qua' versi, che valgono un trattato dell'uso dell'immaginazione:

Imagini, chi bene intender cupo

Quello ch'io vidi, e ritenga l'imagi,

Mentre ch'io dico come ferma rupe;

Imagini ecc.

(Parad. XIII, 1 segg.).

Errori che nascono dal trasmutare o alterare il valore de' vocaboli (1).

... Quando noi ad un vocabolo (2) diamo un significato più o men lato, o diverso da quello che gli è assegnato dall'uso comune, conduciamo noi stessi ed altrui infallibilmente in errore, ove prima nol definiamo e non avvertiamo di volerlo prendere siccome segno arbitrario di una nostra idea, e non come segno convenuto e corrente: e ci bisogna grande attenzione a mantenere l'assegnata definizione in tutto il corso del ragionamento, e non declinare più mai all'uso consueto di quel vocabolo, a cui l'assuefazione e l'esempio degli altri uomini continuamente ci trae.

Ma talora noi non mutiamo a' vocaboli il valore con avvertenza e di proposito; ma li prendiamo inavvedutamente in un senso più lato, o meno, o altro da quel che si abbiano: ed allora l'errore entra inavvedutamente ne' nostri ragionamenti.

Per verità noi non possiamo sostenerci a dar sempre al vo-

(1) V. N. *Saggio sull'origine delle idee*, Torino 1851, vol. III, p. 156-158.

(2) Si crede comunemente, che a' vocaboli nell'uso comune non s'aggiunge un senso ben determinato. Questo è falso: se fosse vero, la prima dote dello scrittore, la *proprietà* nell'uso de' vocaboli, cesserebbe di esistere. Ciò che induce a credere che il senso comune degli uomini (al quale in gran parte appartiene la fissazione del valore delle parole) non aggiunga un senso determinato, sono queste due apparenti ragioni: 1° l'aver osservato che gli uomini particolari commettono molte *improprietà* ne' loro ragionamenti; 2° che i più non sono capaci di dare la definizione d'alcun vocabolo, se noi loro la dimandiamo. La prima di queste due ragioni prova il contrario di quello che si vuol provare con essa; poichè non si potrebbero conoscere le *improprietà* particolari del parlare, se non si conoscesse il senso *proprio* e determinato della parola. La seconda nulla prova; quando si abbia osservato che v'ha una scienza *volgare* ed una *scientifica*, tutte due vere, e che solamente la *scientifica*, cui San Tommaso caratterizza dicendo, che *fit per studiosam inquisitionem* (S. I, LXXXVII, II), è quella che dà le *definizioni*, come quelle che a comporsi esigono un'analisi, de' confronti, una separazione di ciò che è comune e della *differenza*.

cabolo quel nuovo valore che impropriamente gli abbiamo dato a principio; e a quando a quando nel progresso del discorso scadiamo all'uso comune, avvicinandoci alla proprietà del parlare. E ove ancora avvenisse (il che è al tutto impossibile) che noi a quel vocabolo conservassimo il falso valore che sopra pensiero o condotti da qualche prevenzione gli abbiamo assegnato, certo gli altri uomini non c'intenderebbero; e ciò che noi dicessimo della cosa che con quel vocabolo segnar crediamo, gli altri tutti l'intenderebbero della cosa cui quel vocabolo segna veramente nell'uso comune: la quale misintelligenza è fonte d'infinte dissensioni tra letterati.....

Nel quale fatto due classi d'errori possono accadere:

Se chi parla intende parlare d'un oggetto, e col vocabolo n'esprime un altro, gli avviene l'errore d'attribuire la definizione d'una cosa ad un'altra * (1).

Se poi per improprietà ora assume il vocabolo in un significato ed ora in un altro, di due oggetti ne fa uno, e congiunge insieme mostruosamente le parti dell'uno colle parti dell'altro in un ente solo; e a quel medesimo a cui prima avrà dato, in grazia d'esempio, la ragione, in progresso poi darà qualche qualità propria de' soli bruti, come il dover seguire solo l'istinto: siccome accade al Rousseau, che avendo dato per valore al vocabolo *stato di natura* (trattando della natura umana) lo stato

* (1) Quando Tacitudo per esprimere la grande mutazione e corruzione de' costumi che apparve in Atene al fine della guerra del Peloponneso, dice che lo come avean cangiato nome, o le virtù col nome de' vizj, o i vizj col nome delle virtù si designavano, esprimeva lo stato più orribile della società, quello in cui la parola falsatrice di tutte le definizioni delle cose morali ritrae la universale falsità delle idee e degli affetti. Questo stato, grazie a Dio, nella luce del Cristianesimo non può farsi universale: ma qualche cosa di simile può ben avvenire in un gran numero d'individui che in una nazione cristiana non verbino più del Cristianesimo gli spiriti e le opere: e allora appunto, alterate nelle menti le definizioni di ogni vizio e virtù, di ogni dovere e diritto, gli uni non intendono più gli altri, e sempre maggiore farsi l'intervallo tra i buoni e i malvagi.

natural delle bestie, conchiuse poi (ben credo io per misura de' suoi tempi, o ad espressione d'una profonda tristezza) essere la più accomodata all'umana natura una vita selvaggia e ferina * (1).

Gli errori dunque a cui gli antichi dicevano soggiacere l'intendimento *per accidente*, in quella operazione ond'egli conosce l'essere delle cose, ben analizzati, si vedono provenire dal mal uso del linguaggio; il quale, male adoperato, moltiplica gli enti e li mescola insieme, producendo così una vera sintesi intellettuale.

C)

ESEMPI DI VOCABOLI, I CUI SENSI VANNO ACCURATAMENTE DISTINTI.

I.*

Distinzione fra popolo — moltitudine — turba (2).

... Che diritti politici ha il popolo innanzi l'esistenza della società civile? — Il popolo, come tale, non ne ha allora nissuno, perchè egli non forma un corpo, non esiste come persona collettiva, gli manca l'unità. Il vocabolo *popolo* non appartiene ai padri di famiglia divisi se non abusivamente, o in quanto che s'attribuisce loro una unione mentale e potenziale che non è in fatto: con esattezza dunque gli antichi ricusavano alla coesistenza di molti uomini il nome di *popolo*, se non dipendessero tutti da un governo (3)...

Dal bisogno che l'impero civile sia da qualcheduno occupato acciocchè esista, si manifesta quanto erronea sia la teoria di quelli che lo mettono nelle mani del popolo, come ivi esistente di sua natura, prima ancora d'essere istituito. No, nè pure il popolo, nè pure la moltitudine de' padri ha l'impero civile per

* (1) Lo stesso avvenne al Grezio nel confondere la voce *moltitudine* colla voce *popolo*, come siamo per vedere nella pagina seguente.

(2) V. *Filosofia del Diritto*, Intra 1865-1866, vol. 2°, pag. 621, 608, 642.

(3) *Est igitur, inquit Africanus, res publica, res populi; populus autem non omnis hominum coetus, quoquo modo congregatus; sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus*, Cio., de Republ., L. I.

natura; egli è cosa che si costituisce ad arte: se il popolo vuole averlo, è mestieri che l'occupi: il popolo in ciò è soggetto alla stessa legge giuridica a cui soggiace l'individuo, o un certo numero d'individui, che bramano impossessarsene; quando i padri s'uniscano, s'intendano insieme, deliberino un modo di regolare in comune stabilmente la *modalità* de' loro diritti; allora la sovranità è dal popolo istituita ed occupata: ella è allora, ma non prima, una democrazia: *Tolle unum, turba est; adde unum, populus est*.....

Qui si scorge il lato debole del Grozio, onde Rousseau poté fargli ragionevolmente la seguente obbiezione: *Un peuple, dit Grotius, peut se donner à un roi. Selon Grotius un peuple est donc un peuple, avant de se donner à un roi*. Sulla quale obbiezione passa Rousseau a fondare il suo sistema. Ma noi neghiamo che una *moltitudine* * (1) sia un *popolo* prima dell'istituzione della società civile, e perciò neghiamo che possa far atti, qual sarebbe quello di darsi ad un re. Può solo *acconsentire* a chi vuol governarla, o concorrere ella stessa all'occupazione del civile potere. Che se la moltitudine è divenuta già popolo, organizzato a democrazia, in tal caso egli può darsi ad un re, cedendogli il poter civile ch'esso popolo aveva occupato...

2.°

Distinzione fra Superiorità, Signoria e Governo (2).

Il diritto di *superiorità* è quello, che l'uomo acquista sopra il suo simile reo di lesione giuridica certa e riconosciuta, fino a

* (1) Ben l'autore qui usa della voce *moltitudine*, piuttosto che della parola *turba* usata nella sentenza latina riferita pur' anzi. Poichè *turba* non solo esprime *moltitudine*, ma secondo il senso primitivo, una *moltitudine* che dopo essere stata ridotta si disunisce e quindi si turba (onde Agostino dice, *turba quia turbatur*, e Ulpiano, citando Lebone, definisce, *turbam, multitudinis hominum esse turbationem et coetus*, Dig. 47, 8, 4) o in generale *moltitudine incoercibile*, o confusa.

(2) V. *Filosofia del Diritto*, vol. 2°, pag. 51-53.

tanto che questi persiste nell'animo di nuocere, e ricusa di dare il giusto soddisfacimento. Chiamo io volontieri Diritto di superiorità quello che appartiene in questo caso all'offeso verso l'offensore: perocchè essendosi questi degradato colla colpa, in tanto ha perduto della dignità personale, in quanto s'è reso e permane colpevole. In questo stato cessa a lui una parte di quel diritto essenziale e fondamentale che è annesso alla persona; la dignità della quale è tanta, che ella manifesta un'esigenza di rispetto, che s'esprime in questo precetto morale-giuridico: « non arrecare dolore, di cui si risenta la persona ». La ragione di tal precetto, fondamento del corrispondente diritto, non essendo altro che l'ordinazione che ha la persona all'essere eterno, per sè inviolabile, sede di ogni dignità, meritevole di ogni rispetto, la verità, il bene morale, Iddio; egli è chiaro, che se la persona stessa si rivolge e s'inimica da questo bene eterno, rinuncia alla sua dignità, degrada se medesima, nè v'ha più ragione di rispettarla, in tanto e fino a tanto che dall'essere che le dava dignità si avulse da sè medesima, e tuttavia si arelle. Anzi, per vero dire, allora diventa degna di un dolore proporzionato al bene, cui ha sì iniquamente abbandonato ed oltraggiato (1). Trovandosi adunque

(1) Le legislazioni civili inflissero ben sovente delle pene corporali ai debitori insolubili: sono esse giuste? — Supponendo, che il debitore non paghi, o siasi reso incapace di pagare il suo debito per colpevole ragione, sono certamente giuste (perchè sieno anco politicamente utili), ma sono giuste solamente perchè interviene il diritto di superiorità; sono giuste dunque perchè inflitte al colpevole, non perchè inflitte al debitore. Se dunque il debitore non paga perchè n'è incapace senza sua colpa; nessun diritto ha il suo creditore o il governo civile d'infliggergli una pena. Le legislazioni antiche, che senza distinzione alcuna infliggevano pena al debitore insolvente, il sepponevano reo pel fatto stesso di non pagare. Ma questa circostanza va provata. Se dunque il debitore insolvente, si trovi innocente, il creditore non può esercitare verso lui che il diritto di *pretensione giuridica*, imponendogli un equo soddisfacimento in tante opere o fatiche personali ma scevre di pena.

per questo fatto la persona stessa abbassata, v' ha qui un vero diritto di superiorità fra uomo e uomo, che ha però origine dall'alto (1).

La *signoria* poi non è che un diritto all'*opere* della persona, conservando questa tutta la sua dignità. Sicchè incombe al *signore* il precetto morale giuridico che abbiamo accennato: « non recare dolore di cui si risenta la persona » tanto verso il servo, quanto verso tutti gli altri uomini: di guisa che niun signore può recare alcun dolore al servo innocente, che il ricusa, senza rendersi reo di lesione veramente giuridica. Il diritto adunque di signoria non è un diritto di superiorità personale; ma, in quanto alla persona, il servo ed il signore sono perfettamente uguali. E a veder meglio l'immensa differenza che passa fra il *diritto di superiorità* e il *diritto di signoria*, si consideri il caso, in cui il signore perdesse il rispetto dovuto alla dignità personale del servo e gli arrecasse un ingiusto dolore, e in questa lesione, senza dare alcun soddisfacimento, persistesse. Tale condizione di cose farebbe sì, che nel signore rimarrebbe il *diritto di signoria*, ma dalla parte del servo starebbe il *diritto di superiorità* (2), lasciando or da

(1) Considerando un uomo giunto all'estremo d'ogni male e irremovibile in caso, potrebbe questo sostenere sopra di sé ogni estrema superiorità: e tale ci dipinge la fede cristiana lo stato de' perduti in verso a' celesti compensi.

(2) Quanto nobilmente S. Agostino distingue fra l'*inferiorità esterna, materiale, di fatto, e l'interna, spirituale, di diritto*! Spiegando egli le parole, rivolte da Cristo a' suoi miseri: « Voi siete il sale della terra. Che se il sale è reso sciocco, in che si salerà? Egli non vale più a nulla se non « a gitterei ed a calcarsi dagli uomini » (Matt. V, 13), fa notare che per queste parole si colloca l'*inferiorità* nel sale sciocco, cioè nell'immoralità, non nel patire dolore od oltraggio. *Non itaque calcatur ab hominibus, dicit, qui patitur persecutionem; sed qui persecutionem timendo infatuatur. Calcari enim non potest nisi INFERIOR, sed INFERIOR non est, qui quavis corpore multa in terra sustinet, corde tamen fixus in coelo est.* (De Ser. D. in Mont., c. VI)

banda la questione, se, o fin dove, la convenienza permettesse al servo di far uso del suo diritto in verso del suo signore * (1).

Il governo è ancora cosa al tutto diversa dalla signoria; perocchè il governatore della società non ha nessun diritto proprio sull'opere delle persone associate; ma solo ha diritto d'usare i mezzi necessari al fine della società, limitato anche questo, secondo la natura e la forma della società, e secondo il tenore del suo mandato. Sicchè il diritto di governo non dà alcun vantaggio al governatore, ma è un ministero che egli esercita a vantaggio della società; là dove il diritto signorile è tutto volto al vantaggio di chi lo possiede. Tant'è vera questa differenza, e dall'opinione stessa degli uomini riconosciuta, che al governatore delle società, come a persona gravata d'un peso, si suol dare un lucro *correspettivo*.

Che sé gli uomini tuttavia ambiscono il governare, ciò si dee ripetere 1° dal desiderio del lucro che si aggiunge all'incarico, come a tutti gli altri uffici od impieghi, poco cercati se gratuiti, molto se lucrosi; 2° dal desiderio di onoranza, che s'aggiunge a chi governa; 3° dal desiderio d'occupare le più nobili facoltà dello spirito, a cui l'uomo è inclinato, e che in governare s'adoperano; 4° dal desiderio dell'ordine e del bene, che governando si può ottenere; 5° dal desiderio d'indipendenza e di seguire il proprio giudizio più tosto che l'altrui, privilegio de' governanti; e 6° finalmente dalla poca moralità di taluni, i quali da una parte non considerano la grave responsabilità de'

* (1), S. Tommaso accenna tale inferiorità o servitù, in cui l'uomo cede per la colpa, con queste belle parole altrove citate dal Nostro: « *Homo peccando ab ordine rationis recedit. Et ideo decedit a dignitate humana: prout scilicet homo est naturaliter liber et propter se ipsum existens; et incidit quodammodo in servitutem bestiarum; ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis* (S. II. II, L. XIV, II, ad 3). E Dante tocca il peccato come sola cagione della perdita o sovramento della libertà dell'amana persona, là dove pensatamente dice:

Solo il peccato è quel che LA DISFRANCA.

(Parad. VII, 79).

governanti, dall'altra non sono schivi di rivolgere a proprio profitto quel governo, che dovrebbe solo rivolgersi a profitto della società.

3.*

Differenza tra comune e pubblico (1).

Scopo della società civile è il *bene comune*.

Si dee distinguere il *bene comune* dal *bene pubblico*: cose che si confondono insieme con gran danno della scienza del Diritto pubblico, e dell'umanità impedita, con tali confusioni di concetti, dal trovare quella costituzione sociale, che le conviene, e che va indarno cercando.

Il *bene comune* è il bene di tutti gl'individui che compongono il corpo sociale, e che sono soggetti di diritti. Il *bene pubblico* all'incontro è il bene del corpo sociale preso nel suo tutto, ovvero, preso, secondo la maniera di vedere d'alcui, nella sua organizzazione * (2).

A ragion d'esempio, a Sparta dove ogni cosa tendeva al bene pubblico, come in tutte le altre società pagane * (3), si gitta-

(1) V. *Filos. del Diritto*, vol. II, N. 1643-1644; 1657; 1645-1649.

* (2) Il Forcellini, colla sua solita esattezza, al vocabolo *PUBLICUS*, e al vocabolo *COMMUNIS*, segna la differenza che è tra essi, e di poi nota molti passi in cui l'un vocabolo è preso per l'altro; passi che, uniti a molti altri consimili, sarebbero degnissimi d'attenzione, come testimoni della opinioni della nazione e degli scrittori. Orazio lodando gli antichi Romani esclama: *PRIVATUS illis census erat brevis, COMMUNE magnum*, dove lo spirito repubblicano scoppia di sotto all'abito del cortigiano, e quasi a illudersi colla rimembranza chiama *comune* la cosa *pubblica* (lib. II, Od. XV, 13). Cicerone negli ultimi tempi della repubblica aveva espresso lo stesso concetto, non tramutando il vocabolo: *Oditi populus PRIVATAM luxuriam, PUBLICAM magnificentiam diligit* (Mur. 36).

* (3) Nella stessa voce *Respublica*, ara celata l'insidia. Poichè, come osserva l'Autore (ivi pag. 532 u. 4), e la parola *RES PUBLICA* indica una comunione di beni; e tale era il concetto pratico che gli antichi s'erano formati della loro società civili, alle quali di conseguente accordavano un potere assoluto che mettesse la mano ne' beni di chicchessia ».

vano nell'Eurota i bambini difettosi, per avere una società fiorente di sani e robusti cittadini, e così al bene pubblico si sacrificava la vita di questi innocenti fanciulli; il bene pubblico diveniva tiranno del bene comune.

Il principio del *bene pubblico*, sostituito a quello del *bene comune*, prevalse nelle società pagane. Il Cristianesimo incessantemente lo combattè; ma non poteva che a poco a poco espellere dalle menti un errore così funesto, e esrirpare dai governi civili un principio d'attività sì ingiusto: onde non ancora le società cristiane e incivilite ne vanno affatto libere, quantunque si agitino per liberarsene. Il principio del *bene pubblico*, sostituito a quello del *ben comune*, è l'utilità sostituita alla giustizia; è la Politica, che, preso nelle sue mani prepotenti il Diritto, ne fa quel governo che più le piace. Da quel principio profondamente ingiusto derivano i seguenti falsi principj, i quali dilacerarono in tutti i tempi il genere umano sotto coperta di giovargli e con bella promessa di salvarlo:

1.° Il diritto non è che l'utilità.

2.° *Salus Reipublicae summa lex*: diritto assoluto di conservazione.

3.° *Expediit ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat*: assassinio dell'individuo operato legalmente dalla società.

4.° La ragione di stato giustifica qualsivoglia attentato.

5.° Tutto dee decidersi a pluralità di voti: tirannia della maggioranza sulla minorità.

4.°

Differenza delle frasi

concezioni comuni, senso comune, comuni credenze, comuni pregiudizj (1).

Non avendovi uomo che non ammetta per natura e non segua i primi principj del ragionamento, ne viene che questi si chiamino altresì *concezioni comuni*.

(1) V. *Nuovo Saggio* ecc. vol. 3°, pag. 87-88.

Nel che avvertasi, che sono *comuni*; perchè hanno un'intrinseca loro virtù e forza che li rende tostamente noti, e tostante ricevuti, a ciascun individuo della specie umana; non hanno quella loro forza d'invincibile persuasione dall'esser comuni, come taluno poco fa pareva insegnare (1).

Quindi questi principj formano ciò che si chiama il *senso comune*: sotto il qual vocabolo si racchiudono ancora tutte quelle conseguenze che dai detti principj si possono derivare; le quali sieno così prossime ed ovvie, che anche la donnicciupla e l'uom volgare valga a dedurle da se medesimo; di che avviene che anch'esse, per la somma loro *facilità* ed-evidenza sieno da tutti gli uomini egualmente vedute ed ammesse.

Da questa definizione del *senso comune* si vede, che egli non è che quel ragionamento, a fare il quale perviene ciascuno degli uomini da sè; la parola *senso* non ha qui altro significato (2).

Non conviene dunque confondere il *senso comune* colle *credenze comuni*, o colle *tradizioni vere e false* (che anche l'errore ha la sua tradizione), che sono di generazione in generazione mandate e ricevute sulla fede e sull'autorità de' padri che le tramandano.

Quindi il rimprovero che ad alcuno si fa dicendo: « Voi avete perduto il *senso comune* », è assai diverso dal rimprovero che si fa dicendogli ch'egli non aderisce alle *comuni credenze*.

Chi ragiona contro ciò che il *senso comune* afferma, sragiona necessariamente, o più tosto si dice che quell'uomo ha perduto l'uso della ragione; poichè non vede e non sa ciò, a cui vedere e sapere basta un filo di ragione, quale hanno tutti gli

(1) La-Mennais.

(2) L'immediata intuizione che fa l'intelletto della verità è un *senso spirituale* (553 e segg.). Di qui la parola *senso* non è usata propriamente nella maniera, *senso comune*, perchè questo non racchiude che le verità immediatamente o quasi immediatamente vedute dallo spirito. L'uso generale poi di questa maniera, *senso comune*, conferma la dottrina nostra sul *senso* che ammettiamo nello spirito.

uomini, dall'istante che sono uomini e allo sviluppo debito pervenuti: quindi una costante deduzione di conseguenze opposte a quelle che cava il senso comune degli uomini, è ciò che costituisce lo stato di pazzia (1).

All'incontro chi s'opponesse alle *comuni credenze*, non si suole già dir pazzo per questo; ma semplicemente sragionatore, se quelle credenze hanno un peso di legittima autorità a favor loro; ed ancor empio se quelle credenze sono sante e pie. Che se altri si opponesse a credenze comuni sì, ma false, ovvero anche empie, com'erano le idolatriche superstizioni, con tale opposizione dovrebbe costui riportare ragionevolmente il titolo glorioso di nemico de' *comuni pregiudizii*.

5.*

Uso e abuso della parola Dio e divino (2).

La divinizzazione di ciò che ci piace è una esagerazione a cui noi siamo portati involontariamente e senza pure accorgercene. Ove noi vediamo qualche cosa che ci colpisce, che ci trasporta, la chiamiamo tantosto divina. Quanto è naturale, per esempio, alla bocca di un liberale, il chiamare la libertà, *cette divinité des ames fières et nobles* (Constant, *Préface*). Noi

* (1) Lo stesso concetto della pazzia ci dan le voci latine *amentia* e *dementia*, che secondo l'etimologia esprimono una intercezione dell'uso comune della mente, benchè l'espressa intercezione non sempre s'intendesse abituale, ma talora accidentale e temporanea per violenta passione o turbamento, come nel virgiliano *Arma amens capio — Quo fugis ah demens? ecc.* Lo stesso concetto ci danno i verbi *delirare*, e *desipere*, benchè l'ultimo abbia senso più temperato, e piuttosto che il sospendimento dell'uso comune della ragione talora forse indicasse il sospendimento di quell'uso che ne vuol fare l'uom saggio e grave, onde Orazio tenne lecito dire a Virgilio: *Dulce est desipere in loco* (Od. IV, 12); fraso ohè avea certo in memoria ohì nel Ditirambo cantava: « Saggio è lui, che in suo contento Esser folle a tempo sa; La follia d'un bel momento È saggezza d'un'età ».

(2) V. il volume intitolato *Apologetica*, Milano, 1840, p. 333, 334.

diciamo il *divino* Platone, la *divina* Commedia ecc.; non possiamo far senza di queste parole *Dio*, *divino*.

L'amore insegnò agli uomini di giurare pel capo delle persone amate, il che è un divinizzarle. Per altro è fina l'osservazione di Giovenale nella Satira VI, che un tal modo di giuramento non appartiene all'età d'oro del mondo, ma sì a quella della corruzione; poichè dice

.... *nondum Graecis jurare paratis*

Per caput alterius

favellando dell'aurea età e dell'argentea * (1).

Anco più è uopo osservare che negli scritti stessi degli Epicurei, quando un po' d'entusiasmo li solleva da terra, v'incontrate nella parola *divino* applicata bene spesso a ciò che è appunto quanto v'ha di più opposto all'essere divino. Questa osservazione è stata fatta già anticamente da Tertulliano nel libro *De testimonio animae*, e da s. Cipriano che a proposito degli empj, dalle cui labbra sfuggono somiglianti parole, scriveva: *Haec est summa delicti, nolle agnoscere quem ignorare non possis* (De Idol. vanit.).

Chi non vede che la stessa morale stoica, e quell'ideale sapiente, che chiamavano anche *Dio*, non era che un'altra invenzione che faceva l'uomo per ingannare se medesimo, persuadendosi di essere più grande che realmente non era, e sufficiente a so stesso?

* (1) Ci viene qui a mente la potente espressione di Bossuet, che descrivendo i tempi in cui l'idolatria era giocola al suo apice, disse: « *Tutto, fuorchè Iddio, era Iddio* »; dando forse il buon Pindemonte, in descrivere gli errori della rivoluzione francese, alluso il bel verso:

« *Tutto, fuorchè delitto, era delitto* ».

Tertulliano però aveva detto, lauto prima di Bossuet: « *Omnia colit humanus error, praeter ipsum omnium conditorem* » (De Idol. IV); e Lattanzio: « *Admirari soleo, majestatem Dei singularis, quae continet regitque omnia, in tantam venisse oblivionem, ut quae sola coli debeat, sola potissimum negligatur* (D. I. II, 1).

L'uomo dedito a' vili piaceri è sommamente inclinato a divinizzare gli oggetti di sua passione; o quel pazzo, che describe Pinnel (1), caduto in furioso delirio per cagione di dissolutezza, il quale volea edificare un tempio ad Amore, ed egli stesso si credea innalzato al posto de' numi, non è che un solo grado di più di quanto avviene ogni giorno e di quanto la più orvia osservazione continuamente ci presenta * (2) ...

Ma la Religione vera, scoprendo all'uman genere la divinità vera, le vere cose divine, ella sola dà all'uomo la possibilità di far di meno di tutte queste esagerazioni, e di lasciar da banda uno stile gonfio di menzogna e di vanità * (3).

6.*

L'attributo di spiriti forti, che danno a se stessi gli empj (4).

Una paura e una speranza è in cotestoro. Hanno paura della voce della verità, che si dia loro a sentire più acre; hanno speranza di poter far tacere questa voce, o non badarvi . . .

Una passione è questa paura, che a guisa di voragine, loro divora ed inghiotte ogni piacere. Le sue forze sono incredibili: pareggiano la forza stessa della VERITÀ, da cui in costoro vien generata.

E lo confessano essi medesimi, allorchè si dicono *spiriti forti*: mostrando con ciò di mettere ogni vanto nel superare

(1) Trattato Medico-filosofico sopra l'alienazione mentale (Ses. I, 1).

* (2) Del titolo di *Dei* usurpato dagli antichi regnanti può vedersi Pietro Gregorio, *De Republica L. VI, c. XII* (citato da A. R. *Filos. del Diritto* II, pag. 785).

* (3) Nell'opera del N. A. intitolata « *Il Divino nella Natura* » può vedersi spiegato il senso vero della parola *divino*, da non confondersi colla parola *Dio*, e fissato l'uso dell'una e dell'altra a censare per sempre gli scegl del Panteismo.

(4) V. *Apologetica*, p. 71, 72, 73.

questa forza della paura * (1). Nè *forte* si dice chi non ha un avversario forte da superare. Confessano adunque che questo loro avversario, questa orribil paura è un avversario forte, e tanto forte, che il vincere lui soddisferebbe il loro orgoglio. Il quale essendo senza modo, come facilmente si vede in tutte le loro mire, ne' divisamenti loro e nelle parole; confessano con ciò, che l'avversario che combattono è fortissimo, e illimitato di forza, e che ogni uopo e termine delle loro bravure sarebbe quello di superarlo. E sebbene superarlo non possono, tuttavia, per quella vòta speranza che dicevamo, e per un vanto bugiardo reputano se stessi *spiriti forti*; mostrando con tale opinione, come ogni loro forza ripongano nel soverchiare l'interna voce, che nominano bensì pregiudizio, ma che confessano essere così robusta, così intima, che in soverchiarla stia la forza. Perciò, non volendo, fanno confessione e della paura che sentono, e della invitta robustezza di tale paura, e di tutti gli sforzi loro rivolti a superare questa paura; i quali non cessando mai, vuol dire che non hanno mai vinto l'avversario, e che però son sempre a capo.

Ricantino adunque, ricantino pur i versi dell'antico romano Epicureo;

Quare religio pedibus subjecta vicissim

Obteritur: NOS EXAEQUAT VICTORIA COELO (2).

In tal modo mostrano che sempre sono e sempre furono in sul far disegni d'accampamenti e di guerra, non mai arrivando a

* (1) Anco presso gli antichi l'epiteto *forte* è preso talora in senso odioso a sinistra. Certo in mal senso l'usa Tito Livio, quando dice che gli antichi *nonnum erant tam FORTES ad sanguinem civilem* (7, 40); e Macrobio, presso il quale uno scellerato è detto *FORTIS ad crimina* (Sat. 2, 1); e Propertio (1, 3, 10), che rinfacciando a un suo emulo le parole piene di millanteria e jallanza, gli predice il tempo *Cum tibi singultu FORTIA verba cadent*. Questo aggettivo *forte* concesso talora a ciò che è indizio di debolezza fa meditare sulla natura umana, che crede esser forte ogni volta che ella possa esercitare una sua attività qualsiasi, anco malvagia.

(2) Lucrezio, lib. I.

vittoria finale di quella: mostrano che di quel Cielo, cui negano esistere, vorrebbero pure emulare la grandezza. Così dicono che non solo vi è questo Cielo che negano, ma ben anco che egli è sì grande, sì eccelso, sì difeso, che se potessero farne il conquisto e invaderlo, avrebbero una vittoria di cui non saprebbero immaginare la maggiore. Impotenti sforzi! Voi ricadete sempre sopra voi stessi, vi trucidate colle proprie mani, stabilite solidissimamente quel Cielo che vorreste annullare!

CAPO IV.

FRAMMENTI D'UNA GRAMMATICA FILOSOFICA

ARTICOLO I. DELL'UMANA FACOLTÀ DI PARLARE.

1.*

Suoni articolati (1).

La sapienza del Creatore ha fornito l'uomo, fra gli altri modi di comunicare l'uno all'altro i suoi bisogni e le sue volontà, d'uno stromento acconcissimo a ciò, qual è la facoltà de' suoni articolati, e gli ha dato l'*istinto di produrli* anche come semplice conseguenza fisica de' suoi sentimenti e pensieri. Perocchè l'uomo, quando sia animato da qualche sentimento più o men grande, manda per istinto suoni dalla sua bocca, anche s'egli è solo: giacchè il guizzo della sua lingua, e il cacciamento dell'aria dal petto, e l'acconcio incanalamento della gola è un effetto del suo interno sentire, anche indipendentemente dall'attitudine che tali suoni hanno a significare, la quale attitudine si scuopre ben tosto dopo * (2).

(1) V. *Psicologia* vol. II, pag. 368.

* (2) Ci pare che questa attitudine non esigesse nell'uomo perfetto le pronunzie delle consonanti, ma dovessero bastare le vocali a suoni articolati e segni d'idee; e un coccoito degno da studiarsi esprime il Tommaseo con le seguenti parole: « Tutto di vocali poteva il primo linguaggio essere tessuto, o nella delicatezza sue, riascire incomparabilmente più variato de' linguaggi odierni » — Le consonanti io credo essere non altro che spiriti ingrossati coll'ingrossare degli organi, e l'ingrossare degli organi, più che a' olimi e alle miserie

Le lingue sono sistemi di segni (1).

Il principio razionale ha bisogno di segni sensibili per fissare l'attenzione, e per conservare la memoria ed esercitare la reminiscenza: il che egli fa per la signoria che ha sui fantasmi, a cui sono associate le idee. I *segni sensibili* si possono dire le gambe del pensiero, * (2) e la similitudine è fors'anco più esatta chiamandoli le stampelle o i trampoli. Dov'è da notarsi, che non sono i segni singolari quelli che prestano un tanto servizio, ma i *sistemi di segni*, i cui nessi richiamano alla mente con celerità i nessi delle idee.

Tutti i sensi possono somministrare sistemi di segni, ma in un modo più perfetto la vista * (3) e l'udito, le cui percezioni sono così molteplici, vive e distinte ad un tempo.

La pantomima è un sistema di segni imitativi che toccano il senso della vista: co' sordo-muti s'adopera per linguaggio un sistema di segni somministrati dalle percezioni della vista parte imitativi o pantomimici, parte convenzionali.

Le lingue sono sistemi di segni appartenenti alle percezioni dell'udito.

« della vita, io apporrei all'impigrire volontario de' corpi, alla volontaria
« inerzia delle menti, e più ancora al corrompersi de' costumi. Di consonanti,
« che sono quasi spiriti incarnati, abbiamo nel greco e nel latino esempi
« evidenti: e per recarne uno vivo, il cui spirito quasi rapreso diventa *filius*,
« i greci moderni lo pronunziano *gyios*, e taluni vorrebbero che così si seri-
« vesse; ma quella prima consonante nelle pronunzia viva rimane un mezzo
« spirito tuttavia ».

(1) V. *Logica*, pag. 328-329.

* (2) Per questo è frequente presso i latini il verbo *claudicare* a esprimere il difetto del pensiero che col segno della parola non sa rivelarsi, o vi si rivela impropriamente, incompiutamente. — « *Ne sermo-inaequalitate horum omnium sicut pedum, claudicet* » (Quintil. XI, 3).

* (3) La pittura e la scultura trovano talvolta a significare il pensiero o l'affetto modi che son negati alla stessa parola: o ben la scoltore del primo cerchio del Purgatorio sen detto dal Poeta un *visibile parlare*.

I segni possono suggerire alla mente o altri segni, o immediatamente pensieri, e perciò i sistemi di segni della vista e quelli dell'udito si richiamano ed esprimono a vicenda. Così i sistemi di scrittura che diconsi *fonetici*, esprimono con segni della vista i suoni de' linguaggi che sono sistemi di segni dell'udito, come chi insegna a scrivere colla voce esprime le forme delle lettere che sono segni della vista. Tra i segni della vista che esprimono immediatamente pensieri, sono potentissimi a dirigere il pensiero per lunghi raziocinii gli algoritmi, cioè que' sistemi di segni visibili, che usano l'aritmetica e l'algebra, senza l'aiuto de' quali, sarebbe impossibile al pensiero umano di sciogliere certi problemi complicatissimi.

Il gran servizio che prestano i segni al pensiero condusse alcuni ingegni acuti alla speranza d'inventare un gran sistema di segni, a' quali affidare tutte le cognizioni umane e tutti i nessi delle idee per modo, che stabilite le regole di questa specie di calcolo, si potesse da un'idea andare ad un'altra per via sicura, come i matematici fanno circa la quantità, senza alcun bisogno che il pensiero accompagni il ragionamento, bastando ch'egli badi al modo d'aggruppare i segni secondo le regole.

Noi crediamo che questa lingua universale, quest'algebra del pensiero, non s'avrà mai compiuta, per le infinite pieghe dell'umano pensiero; e avendola presterebbe piccolo servizio per la moltitudine di regole speciali che esigerebbe (1).

(1) Leibnizio in una sua lettera dà notizia al Plasio dello studio che poneva nella invenzione di questa sua lingua d'algebra universale, colle parole seguenti: *Quod superest temporis, analysi perficiendae impendo, cujus apud me fastigium est, efficere, ut omnia characteribus et calculo confici possint in omni genere controversiarum, quemadmodum in algebra et numeris; valtem ex certis quibusdam positis sive ab experientia sive ab auctoritate, vel undecumque; idque puto esse in nostra potestate, ita ut disputantes finire possint controversiam, si tantum ad calculum sedere velint. Sed opus est praeparationibus quibusdam ad rem tantam, quibus nondum absolutis, nolim promiscua apud quosvis mentione cogitata ignavis ridenda prostituere.* Opp. pubblicate dal Dutons, t. VI, ep. 14.

Le lingue sono istrumenti acconci all'analisi e alla sintesi (1).

Le lingue sono istrumenti acconci al pensiero tanto per *sintetizzare*, quanto per *analizzare*:

I. Per *sintetizzare*, si vede nell'imposizione delle parole, allorchando s'impone un nome col fine di legare ad esso un gruppo d'idee, o di rimembranze. Essendo obbligato il pensiero all'*unità* per legge ontologica, quando egli dee ritenere più concetti o pensieri cerca d'aggrupparli, ed uno de' modi che adopera è di affiggerli ad una sola *parola*; la quale essendo un reale, tiene desta e viva l'attenzione e la memoria, che svanirebbero se nella pluralità delle cose non vi avesse un vincolo *reale* che le congiungesse ed unificasse. Quindi l'istinto di segnare i luoghi dove seguì qualche avvenimento che preme di serbar nella mente, con un *vocabolo* che lo rammemori; giacchè l'avvenimento e il luogo non hanno connessione naturale ed essenziale, e però si cerca un *segno* unico, commemorativo d'entrambi. Questo istinto razionale non ha solamente a scopo di tramandare a' posteri quelle memorie, ma ben anco di renderle presenti a se stessi; e si scorge più attivo ne' primi uomini, il cui linguaggio era ancor povero, onde aveano più bisogno, al loro uopo, di tali imposizioni di nomi. Così Agar impone il nome di « pozzo del veggente » a quello, presso al quale erale apparito l'angelo del Signore (2). Abramo similmente al monte del sacrificio impone il nome « Il Signore vede » (3); Giacobbe al luogo dove ebbe la visione della scala pose il nome di Bethel, ossia « Casa di Dio » (4); al luogo d'un'altra visione di angeli, dove avea detto, quasi espressione

(1) V. *Psicologia*, vol. 2.^o, p. 403.

(2) Gen. XVI, 14 — Anche all'angelo che lo era apparito, o piuttosto a Dio rappresentato dall'angelo, ella pose nome « Il veggente », denominandolo dalla sua azione, o manifestazione.

(3) Gen. XXII, 14.

(4) Gen. XXVIII, 19.

spontanea del suo sentimento (il che mostra l'istinto del pronunciare): « questi sono gli accampamenti di Dio » pose nome *Mahanaim*, cioè « accampamenti » (1). Così i patriarchi ai pozzi che facevano scavare ponevano il nome secondo l'avvenimento che avea occasionato quell'opera, e il sentimento da cui era no all'istante animati (2); ed è frequentissimo in tutto il Genesi questo fatto dell'imposizione de' nomi a' luoghi de' più insigni eventi. Sospinti gli uomini dallo stesso istinto razionale, agli astri stessi diedero nomi, i quali rammemorassero qualche eroe o qualche avvenimento, di cui volevano perennar la memoria, quando, essendo trapassato, egli avea già cessato d'essere ossia d'operare come reale, conseguendo il loro intento col legarlo appunto a due reali, l'uno de' quali feriva sempre vivamente gli occhi col suo sublime aspetto, nè poteva guastarsi dal tempo siccome si guastano i monumenti terreni, l'altro feriva l'orecchio, ed era il nome consegnato alla società delle succedenti generazioni. Onde Giuseppe Bianchini con sapienza scrisse: « Possiamo affermare che i due globi celeste e terrestre sieno « i due più antichi libri della profana letteratura; perciocchè « il terrestre ne' vari nomi delle provincie e de' mari conserva « un catalogo assai fedele di varie nazioni che lo abitarono, e « di molti principi che lo ressero: ed il celeste nelle immagini « antichissimo disegnatavi sopra, avanti all'età d'Omero e « d'Esiodo, è un monumento chiarissimo d'impresе e di capitani, d'arti e d'artefici, tramandati alla cognizione de' « posteri » (3).

Noi possiamo dire che ogni parola è una sintesi, giacchè assai di rado una parola significa un concetto solo, come scorgesi de' sinonimi, i quali convenendo in un concetto principale ne risvegliano tant'altri che difficilmente s'osservano, se non da' più sagaci osservatori, come un Tommaseo, e pur si sen-

(1) Gen. XXXII, 1.

(2) Gen. XXVI.

(3) *Istoria Universale*, Introd. c. III.

tono dal comune degli uomini, i quali s'accorgono unanimi se nell'uso delle parole pur manchi qualche cosa alla proprietà del parlare, nè però sanno dire con distinzione che cosa manchi, e se voglion dirlo, talora sbagliano, e se vogliono scrivere mancano alla proprietà essi medesimi. I vocaboli adunque prestano fra gli altri quest'ufficio al pensiero, di dare unità a certe pluralità di concetti, la qual *pluralità* non essendo un reale, ha bisogno d'un segno reale per essere ritenuta e notata —

II. Come poi ogni parola è una *sintesi*, così ogni proposizione e ogni discorso è un' *analisi*. E che il pensiero per analizzare, e specialmente astrarre, debba giovare di segni, e massimamente de' vocaboli, che sono i più acconci e naturali, vedesi da quello stesso che dicevamo, cioè che la pluralità non è un reale. L'analisi non fa altro che scomporre l'uno in più; riconducendo dunque alla *pluralità*, già per questo solo abbisogna de' segni a cui legare l'attenzione, acciocchè questa possa concentrarsi nelle singole parti, e nello stesso tempo abbracciarle in modo da non dimenticare che sono parti d'un tutto solo. Al che mirabilmente giova la lingua, strumento sintetico a un tempo e analitico.

ARTICOLO II.

DEL NOME.

A)

NOMI COMUNI E NOMI PROPRI,
MONDO IDEALE E MONDO REALE DA ESSI RAPPRESENTATO.

1.*

Natura de' nomi comuni (1).

I nomi comuni sono nomi che appartengono a ciascuno di molti individui: e questi sono, a ragione d'esempio, *uomo*, *animale*, *vegetale*, *caverna*, *albero*, *fonte*, ecc., come anche gli

(1) V. *Nuovo Saggio* ecc. vol. 1°, pag. 90-91.

aggettivi *bianco, duro* ecc., sia che si prendano come puri aggettivi, sia che mediante una ellissi, per la quale si sottintende il sostantivo, si usino in luogo de' sostantivi.

Nell'analizzare il valore di questi nomi, se non useremo molto di circospezione, noi saremo tratti in errore dall'artificio de' linguaggi, che da noi oggidì si adoperano. Noi siamo inclinati a credere che ad una sola parola corrisponda una sola idea; il che non è punto: anzi sono rarissime quelle parole, che piuttosto un'idea sola che un complesso d'idee esprimano. La natura della lingua, e massimamente delle lingue moderne, è tale, che con una sola parola noi veniamo a manifestare una idea sommamente complessa, cioè composta di molte altre; nè solo manifestiamo tutte quelle idee, ma nello stesso tempo anche il nesso che le lega insieme e congiunge in una unità. Per lo che il valor d'una parola, quando noi l'abbiamo analizzato, possiamo sovente risolverlo in una ed anche più proposizioni.

E così appunto avviene de' nomi di cui parliamo: il nome di uomo, per esempio, equivale a questa proposizione: « un ente che ha l'umanità »; il nome d'albero: « un ente il quale ha quelle proprietà che costituiscono l'albero, e che, se si dovessero legare ad una parola che la lingua nostra non possiede, si esprimerebbero col vocabolo *alberità* ». E puoi fare il discorso medesimo di tutti gli altri nomi di simil genere. Questi nomi sono tali, mediante i quali si attribuisce agli enti una qualità che si trova loro appartenere; essi perciò contengono nascosto in se medesimi un giudizio, col quale noi, proferendoli o pensandoli, attribuiamo un predicato ad un subietto, e per brevità esprimiamo quest'operazione nostra con una sola voce, la quale ci dà il risultato di tale operazione, presentandoci espresso il rapporto rinvenuto da noi fra quel predicato e quel subietto * (1).

* (1) È appunto per questo, che presso i filologi è in tanto studio e amore l'etimologia de' nomi; la quale infine si riduce a cercar quella voce radice in cui appaja il vestigio del predicato che più fortemente toccò la fantasia di que' primi uomini che el soggetto imposero il nome. Sapientemente

Ora solo questi con proprietà si dicono nomi *comuni*; chè convengono a ciascun individuo di una certa classe. Così la parola *uomo* conviene a ciascuno degli uomini; la parola *albero* conviene ad uno, qualunque egli sia, fra tutti gli alberi; la parola *caverna* ad una delle caverne indistintamente; e vengasi dicendo il medesimo di tutti gli altri.

Ma se l'essere comune di un nome non vuol dir altro se non la proprietà ch'egli ha di esprimere un individuo per volta, qualunque poi sia questo individuo, cioè l'uno o l'altro a piacimento, di tutti quelli che hanno la qualità nel nome indicata; non si può dire menomamente esatta nè vera la sentenza dello Smith, quand'egli afferma che ciascuo di questi nomi comuni segna una collezione d'individui; anzi ogni nome comune segna sempre un individuo solo, ma lo segna mediante una proprietà comune a molti; ed è perciò che lo stesso nome si può attribuire ad un individuo, e poi ad altro, e poi ad altro ancora, e così successivamente a ciascuno di quelli che hanno la qualità nel nome indicata. Se fosse vero che la parola *albero* indicasse una collezione di *alberi*, noi coll'usarla in plurale, cioè col dire *alberi*, avremmo ad esprimere molte collezioni di *alberi*; ma col detto plurale nessuno ha mai creduto d'esprimer più collezioni d'alberi, ma semplicemente più alberi individuali.

2.*

Natura de' nomi propri (1).

Conosciuta la natura de' nomi *comuni*, vediamo qual sia quella de' nomi *propri*.

questa voce radicale fu detta presso i Greci *etymon*, da *ετυμος*, vero, quasi *vera nominis ratio*, come scrivo il Forcellini: e il discorso o lo studio che lo ricerca, fu detto *Etymologia*. Nè discorda da essi Cicerone che invece di dire *etymologia* disse latinamente *notatio*, cioè lo studio che cerca le note caratteristiche, i predicali dello cose, che ebbero nome dagli uomini.

(1) V. *Nuovo Saggio*, vol. 1°, pag. 92-93.

Si gli uni come gli altri esprimono individui, e non collezioni d'individui, ma con questa differenza: quando il nome comune esprime un individuo, egli lo segna e distingue mediante una sua qualità; il nome proprio all'opposto non segna e distingue l'individuo mediante una sua qualità, ma a dirittura nomina espressamente l'individuo stesso, e, per dir così, la sua individualità. Ora l'individualità non è comunicabile da un individuo ad un altro; chè colla parola *individuo* si esprime appunto ciò che un ente ha di così proprio ed esclusivo, che lo fa essere quello che è, e nessun'altra cosa. Quindi il nome proprio non può convenire che ad un individuo solo perchè esprime, come dicco, ciò che lo fa essere solo ed unico. All'incontro il nome comune contrassegnando l'ente mediante una qualità che può rinvenirsi ugualmente in molti altri enti, nol segna con tal precisione che da tutti gli altri lo contraddistingua e lo parta: di che nasce che il nome comune, nel mentre s'applica ad un individuo, si può applicare altresì a ciascun altro, purchè questo abbia quella stessa qualità a cui il nome si riferisce e rapporta. Così *uomo* segna un uomo solo, e non molti; ma segnandolo mediante una qualità comune, l'umanità, non lo contrassegna però in modo ch'egli mi sia, con questo solo segno, da tutti gli altri uomini distinto e partito; anzi per la natura di quel nome io posso essere condotto a pensare indifferentemente a quest'uomo, siccome a qualunque altro. All'incontro se io noto quest'uomo col nome di Pietro, io l'ho contraddistinto, mediante tal segno, da tutti gli altri uomini: e ciò, perchè il nome di Pietro non l'ho io già dedotto da una qualità comune, ma bensì l'ho tolto a significare direttamente quella individualità, per la quale Pietro ha un essere suo proprio, distinto ed incomunicabile agli altri tutti * (1).

* (1) Adunque (giova ripeterlo siccome un vero della massima importanza) tanto il nome comune quanto il nome proprio esprime un *individuo*: ma il primo lo esprime per mezzo d'una qualità o nota o relazione ch'esso ha

3.*

Come s'impongano i nomi propri a cose e persone (1).

Il nome proprio io l'impongo ad un ente per indicare la sua individualità. Ma non avendo questo nome una relazione necessaria con questa individualità, rimane in mio arbitrio di applicare lo stesso nome ad indicare l'individualità di un altro ente diverso da quel primo che pure colla stessa voce ho nominato.

E così talora avviene veramente. Un padre, a cui nascano dodici figli, può imporre a tutti successivamente il nome proprio di Pietro. Io voglio supporre di più, che si raccogliessero in un'adunanza tutti quelli che vivono presentemente al mondo, a' quali è stato imposto nella nascita il nome di Pietro; noi

comune con altri individui, mentre il secondo lo esprime per mezzo della stessa sua individualità, che è incommunicabile; il primo lo esprime come essere partecipe d'una qualità insieme con altri, il secondo lo esprime come vero individuo, come essere unico nella sua realtà.

Virgilio conduce Dante in un prato ove stanno i più nobili spiriti che fiorirono per lettere e scienze e arti nell'antichità. Si ode una voce: Onorate il POETA che ritorna a noi. E tosto quattro grandi ombre si movono verso Virgilio a riceverlo reduce in mezzo a loro. Virgilio additando all'Alighieri quelle ombre, le segna a una a una col loro nomi: OMERO, ORAZIO, OVIDIO, LUCANO. Que' quattro nomi esprimevano ciascuno de' quattro individui *individualmente*, e però erano nomi *propri*, e non avevan bisogno d'altra spiegazione. Ma il nome di POETA, benchè nel modo con cui s'era udito risuonare, significasse un individuo, cioè Virgilio, non era *proprio*, perchè lo segnava da una qualità ch'egli avea comune cogli altri quattro. Virgilio ben se ne accorge, e dice a Dante: « *ciascun meco si conviene Nel NOME che sonò la voce sola*; ossia: ciascuno di loro ha comune insieme con me la qualità espressa da quel nome che udisti dianzi, ciascuno di loro è poeta come son io ». Egli non poteva esprimere meglio la natura del nome *comune* accanto a quelle del nome *proprio*: nè dice con più bella modestia che egli non s'attribuiva come proprio, ma godeva di aver comune insieme con altri il vanto della poesia.

(1) V. *Nuovo Saggio ecc.*, vol. I, p. 93-95.

avremmo in tal caso non pur dodici persone col nome di Pietro, ma forse molte centinaia di Pietri. Ora io domando, perchè questo nome di Pietro si trova essere applicato a così gran numero di persone, consegue forse ch'egli si possa chiamare un nome comune? non mai. Egli è rimasto quel nome proprio ch'egli era, sebbene nel fatto egli sia stato reso comune a tante persone; e la ragione è chiara. L'essere nome proprio o comune non dipende da questo che si nomini per esso un solo individuo o più; dipende dalla maniera ond'esso li nomina. Se li nomina contrassegnandoli con una qualità comune come fa la parola *uomo*, che contrassegna gli uomini colla umanità, esso è nome comune. Se poi li nomina senza contrassegnarli con una qualità comune, ma a dirittura come individui, senz'altra relazione tra il nome ed essi che quella posta dall'arbitrio di chi ha inventato il nome, questo nome è proprio * (1). Così, quando gli uomini tutti si chiamassero del nome di Pietro, non seguirebbe altro da ciò, se non che ciascuno avrebbe due nomi.

* (1) Per questo, che il nome proprio esprime l'essenza individuale non già per una naturale e necessaria relazione ch'esso abbia con lei, ma solo per l'arbitrio di chi lo impone, per una convenzione ch'esso debba esprimerlo, mentre non v'ha nessuna voce che possa esprimere acconciamente l'individualità o l'intima sostanza delle cose: per questo, io dico, è facile che nell'uomo il quale sa chiamare molte cose coi loro nomi proprj, s'ingeneri una vana confidenza di conoscerle assai bene; quando meglio di lui le conosce chi, ignorandone pure i nomi, ne ha notato le molteplici qualità. E quindi il pericolo di certe lezioni che consistono nel porgere un lungo e nudo catalogo di nomi. Questo pericolo non può esser sfuggito all'occhio di Dante, il quale si fa dire delle sue guide:

*Io veggio che tu credi queste cose,
Perch'io le dico, ma non vedi come;
Sì che, se son credute, sono ascose.
Fai come quei, che la cosa per nome
Apprende ben; ma la sua quidditate
Veder non puote...*

Parad. XX, 88-93.

cioè quello di uomo che sarebbe comune, e quello di Pietro che sarebbe proprio. E in vero anche presentemente ciascuno suole aver due nomi, il comune ed il proprio; ed è un puro accidente che i nomi propri siano diversi od uguali; che potrebbe anche esservi un nome solo; e in fatti i nomi propri sono assai pochi verso al numero di tutti gli uomini.

Di che si scopre una nuova fallacia nel discorso dello Smith, ove dice che il selvaggio cangia i nomi propri in comuni col solo applicarli a più individui, senza rendere altra ragione di ciò; quasi che il nome proprio diventasse immantinente comune col solo applicarlo che si fa a più individui. Tanto è lungi che il nome proprio applicandosi a più individui diventi comune, che anzi quand'anche il nome Pietro, come dicevamo, fosse applicato a tutti gli uomini di una provincia, o di un regno, o di tutto il mondo, non cesserebbe d'essere un puro nome proprio, chè non indicherebbe gli uomini per la *qualità* loro comune, ma per la individualità di ciascuno.

Poniamo dunque che il selvaggio avesse imposto un nome proprio alla prima caverna da lui conosciuta, ov'egli si ripara dall'intemperie dell'aria, n'avesse dato uno al primo albero de' cui frutti satolla la sua fame, ed uno n'avesse parimente imposto al primo fonte a cui spegne la sua sete. Poniamo ancora che poi vedesse una, due, tre simili caverne, uno, due, tre alberi e fonti simili; e che finalmente egli avesse imposto a queste nuove caverne, alberi e fonti da lui veduti lo stesso nome che ai primi. Noi avremmo quattro caverne, quattro alberi e quattro fonti denominate col medesimo nome. Dopo ciò resta ancora a vedere se il selvaggio, che applica questo solo nome a quattro cose simili, l'abbia loro applicato come nome proprio o come nome comune. Nè in uno nè nell'altro caso può dirsi che il nome, ond' ha chiamata ciascuna delle quattro caverne, de' quattro alberi o de' quattro fonti, segni collezioni d'individui, come dice lo Smith; chè que' nomi non segnerebbero pur mai altro che una delle quattro caverne, de' quattro alberi, de' quattro fonti in particolare, e non sarebbervi per questo

ancora un nome collettivo, quando non si rendano que' nomi plurali, e invece di dire caverna, albero, fonte, non si dica caverne, alberi, fonti. Una differenza sola passerebbe tra l'essere que' nomi imposti dal selvaggio a que' quattro individui come comuni o come propri: cioè che essendo comuni, contrassegnerebbero gl'individui dalle loro qualità comuni, vale a dire dalle qualità che racchiude l'idea di caverna, albero, fonte; mentre, essendo propri, segnerebbero ciascuna delle quattro caverne, alberi e fonti non per le qualità loro, ma in se stesse come cose individuali, e i nomi sarebbero scelti dall'arbitrio senza che vi avesse relazione alcuna tra il nome, e la natura della cosa.

4.°

Come i nomi comuni dovessero precedere a' nomi propri (1).

Per me credo più verosimile che i nomi imposti dal selvaggio al suo *albero*, alla sua *caverna*, al suo *fonte* dovessero esser comuni fino al cominciamento.

Si osservi che non si suole generalmente porre de' nomi propri ad oggetti del genere di quelli di che parliamo, cioè caverne, alberi, fonti ecc.; ma che piuttosto si suol mettere i nomi propri alle persone, a' luoghi, a' fiumi ecc., poichè è necessario che queste cose non si confondano insieme. Non vi ha per solito la stessa necessità d'individuare con un nome proprio un albero, una caverna, un fonte; e se v'ha, ciò suol farsi mediante le adiacenti circostanze.

Si dirà, a ragion d'esempio, la caverna di Polifemo, dall'uomo che l'abita; o la caverna di Ebron, dal paese ov'ella si trova; il cedro del Libano, la rosa di Gerico, la palma di Cades, da' luoghi nei quali germogliano tali piante; il fonte di Jacob, da colui che l'apri o lo scoperse o l'adoperò; il fonte dell'acqua salutare, dalla qualità salubre del liquore, e così via. Egli non

(1) V. *N. Saggio ecc.*, vol. I, p. 95-97.

c'è mai tal bisogno, che stringa gli uomini ad inventare per tutte queste cose de' nomi propri.

Di qui possiamo conoscere perchè i nomi propri, cioè que' nomi che s'applicano a notare la sostanza individuale della cosa, non siano già i più frequenti, ma in tutte le lingue, eziandio le più ricche e lussureggianti, manchino ad un infinito numero d'oggetti; laddove non v'ha cosa del mondo che di qualche nome comune sia sprovvista. Il nome comune è più necessario del proprio; ed è verisimile che gli uomini non inventassero i nomi propri se non allora che s'avvidero confondersi insieme, senza di quelli, le cose simili; dico quelle sole cose simili che loro distinguere bisognava, e ciascuna da sè nominare: il che non poteano essi fare senza fermare a ciascuna un nome, il quale seguasse quella propria e individuale natura che sola segrega un particolare da tutti gli altri della stessa specie per modo, che cogli altri non si possa confondere e accomunare.

E ciò che in questo discorso merita ogni attenzione si è che l'imporre un nome a quella proprietà singolare di un ente, che lo individua e discerne fuori da tutti gli altri della medesima specie, esige molto più fatica di astrazione che l'imporre un nome che l'appelli per una sua qualità comune; chè, parlando de' corpi, le *qualità comuni* degli esseri corporei son quelle che prima feriscono i nostri sensorj, e che prime da noi si conoscono: sicchè egli è assai più verisimile che noi nominiamo un ente da queste sue qualità, che non dalla sua propria individual sostanza, la quale, divisa dalle qualità accidentali, non ci cade sotto i sensi, e con una astrazione, o piuttosto con una serie di astrazioni, vien per noi da tutte le altre sue qualità separata * (1). Io credo pertanto, e creder credo il

* (1) È tanto difficile questa astrazione, che anco a' nostri tempi, nell'atto che imponiamo il nome al nuovo nato, raro è ch'ella si faccia al tutto completa. Perciòchè a scegliere piuttosto un nome proprio, che l'altro, ci muove a determina non l'individualità, ma qualche accidentale qualità, qualche altra relazione dell'individuo con noi, o con altri, o con altro; per es. la

vero, che nello sviluppo dello spirito umano sia solamente dopo un assai lungo tratto di tempo, e dopo molti confronti dall'uomo fatti tra le cose d'una specie, ch'egli s'accorga distintamente ed espressamente, oltre alle qualità comuni che cadono sotto i suoi sensi, avervi un qualche cosa di così proprio nell'ente, di così unico, per cui non si confonde giammai con altri, e anzi da tutti si segrega, e quel qualche cosa è egli medesimo.

Il selvaggio duuque immaginato non sarà punto indotto, per mio avviso, a dare un nome proprio al suo albero, alla sua caverna, al suo fonte nel primo principio; ma solo assai più tardi, allora che, avendo già veduto molte caverne, molti alberi e fonti, sarà giunto colla sua mente a separare l'individualità di ciascuno, e più ancora a sentire uno stretto bisogno di segnare con un nome la loro individualità e realtà, affinché, parlando forse alla femmina od a' figliuoli, valga ad indicare loro precisamente quella caverna, quell'albero, quel fonte, sicchè quelli non li possano con altri alberi, caverne e fonti confondere: la quale necessità io credo però che nello stato selvaggio non gli debba venir mai, e neppur molto appresso, quand'abbia cominciato ad incivilire, e abbia fatti nella civiltà più passi; che ove gli venga il bisogno di segnare quegli oggetti individualmente, fuor di dubbio egli il farà prima per un'altra più facil maniera, che per quella difficilissima della invenzione de' nomi propri, come sarebbe col contesto del discorso, o cogli aggiunti accidentali di cui abbiamo toccato, o con altra qualsiasi industria.

memoria di un suo parente a cui egli mostra nel volto qualche somiglianza, o a cui lo vorremmo somigliante nella vita, l'impressione che si venne da qualche scrittore o da qualche avvenimento, la festa sacra o civile che vedemmo celebrarsi nel giorno, nel mese, nell'anno della sua nascita, ecc. Odo, per es., nell'atto stesso che il nome di Beatrice mi segna una individua fanciulla come tale, ma la rammenta per come nipote o erede d'un'altra Beatrice, come figlia d'un affettuoso leggittimo di Dante, come nata quando si celebravano le feste in onore di quel poeta, o per altre idee che si frammischiano alla idea della sua individualità, a cui sono affatto estranee.

Si conferma l'antiorità de' nomi comuni a' nomi proprj coll'autorità storica, e specialmente colla biblica (1).

Come non si può conoscere se un nome sia comune, dal solo esaminare se con quel nome s'appellino più individui; chè si potrebbero appellar più individui con un medesimo nome proprio: così viceversa non si può accertarsi se un nome sia proprio, dal solo sapere che con esso si nomina un solo individuo; chè anche un solo individuo può nominarsi con un nome comune. Così se di tutto l'uman genere soprastesse un uomo solo, quest'uomo non avrebbe bisogno alcuno del nome proprio, ma a lui basterebbe il comune di uomo, non potendo esser confuso con altri; e quel nome non si rimarrebbe però dall'esser comune, giacchè esso non indicherebbe un individuo mediante la sua propria individualità, ma mediante l'umanità da lui posseduta, qualità che per accidente possiede egli solo, perchè altri uomini non ci vivono, ma che potrebbe da molti altri individui essere posseduta, a' quali tutti converrebbe lo stesso nome; il che fa sì che la natura del nome sia d'esser comune * (2).

(1) V. N. *Saggio ecc.*, vol. I, p. 97-100.

* (2) Ci fa testimonianza di ciò ne' piccoli villaggi l'uso de' soprannomi, i quali, lasciati da parte i nomi del battesimo e spesso anche del casato, tengono la vece de' nomi proprj e designano infallibilmente l'individuo, perchè la qualità che essi esprimono, benchè possibile a ripetersi in altri, non è notabile o notata che in quell'individuo solo. Così, se in un villaggio non vi fosse che un solo individuo fornito d'una certa eloquenza, egli può essere ben chiamato l'*Oratore* senz'uso d'altro nome proprio che lo distingua: se non v'abbia che un solo zoppo, il soprannome lo *Zoppo* sarà ben sufficiente a scernerlo da tutti gli altri suoi compaesani. Insomma, i primitivi nomi imposti alle persone, dovettero somigliare a' nostri soprannomi: a quo' soprannomi, che i poeti stessi van formando quando vogliono imporre nuovi nomi a nuovi esseri creati dalla loro fantasia: onde un demonio p. es. ha da Dante il nome di *Malacoda*, un altro il nome di *Graffiacane*, un terzo di *Barbariccia*, ecc., tutti nomi comuni, benchè nati come proprj.

E questo è tuttavia più di una semplice conghiettura scavata per un lavoro d'immaginazione, siccome è il racconto dello Smith: egli è il fatto medesimo che noi vediamo descritto nelle sacre carte, le quali ci parlano di un tempo ove un solo uomo era sopra la terra. E ci dicono che a quest'uomo non fu già dato un nome proprio, del quale non avea alcun bisogno, ma gli fu imposto il nome comune di uomo, ch  Adamo in ebraico non vuol dire che *uomo*. E acciocch  si veda meglio come un tal nome era comune veramente, guardisi all'origine sua: veniva dalla parola *terra*, di cui le sacre carte ci dicono composto l'uomo, ed era ordinato a significare « un ente composto di terra ». Dunque la prima persona nominata al mondo non fu chiamata col nome della sua individualit , ma col nome d'una qualit  comune a tutti gli uomini che dovean venire dopo di lui, e per  con un nome comune.

In luogo dunque di ricorrere ad un selvaggio immaginario, in luogo di perdersi nella formazione d'ipotesi, che   metodo, di consenso comune, antifilosofico, si potea desiderare ed aspettare dalla sagacit  de' nostri filosofi, che avessero consultati i monumenti dell'antichit , che danno i fatti reali.

Mediante l'indagine di questi fatti, essi sarebbero venuti a dubitare di quella loro sentenza che pure a prima vista sembra certissima, cio  che « i nomi propri siano stati inventati prima de' nomi comuni ».

Egli   appunto in somiglianti proposizioni, le quali hanno in s  un'ingannevole evidenza, che giacciono occulti gli errori pi  perniciosi; e di l    pi  difficile a trarli in piena luce; la falsa evidenza conduce ad abbracciar gratuitamente quelle proposizioni anche uomini per altro circospetti, uno de' quali a' nostri tempi si reputa il signor Stewart, o fa che si credano dispensati dal diligente e faticoso studio de' fatti.

Se questi rispettabili filosofi avessero, come dissi, esaminato onde i primi uomini abbiano veramente imposti i nomi alle cose, essi avrebbero riconosciuto, a non pi  dubitarne, che que' nomi antichissimi non erano mai arbitrari, siccome sono i

nomi propri, cioè non indicavano l'individualità della cosa, ma sempre una proprietà comune della medesima. Caino, voleva dire possessione, cosa acquistata, posseduta: e Adamo gl'imponneva questo nome dicendo: « Ho posseduto coll'aiuto divino una nuova cosa ». Egli è chiaro che questo è nome comune, perchè conviene egualmente a tutte le cose acquistate o nuovamente possedute. Abele, vuol dire vanità; Eva, vivificante; Set, ente sostituito; Enoch, dedicato; Lamech, povero umiliato: tutti nomi comuni: e così dicasi degli altri nomi ebraici di persone o cose, i quali sono tutti formati a questa guisa che l'individuo è significato mediante una qualità comune, e perciò sono veri nomi comuni (1). La stessa osservazione può farsi de' nomi

(1) La più antica notizia, che porga la storia circa l'imposizione de' nomi, è il celebre passo del Genesi (cap. II, 19), nel quale si narra che Adamo impose a tutti gli animali creati da Dio il loro nome; dopo la quale narrazione il sacro storico aggiunge: *Omne enim, quod vocavit Adam animas viventes, ipsum est nomen eius*. Eusebio spiegando questo passo, dice che Mosè volea con ciò significare come i nomi imposti da Adamo agli animali esprimevano la loro natura: *Cum ait, ipsum est nomen eius, quid aliud quam appellationes, uti natura postulabat, inditas esse significat?* (Praep. Evang., L. XI, c. VI). Ora questi nomi imposti allo spacio diversa degli animali da Dio creati, in tal modo che significavano la natura loro, non sono altro che appunto de' nomi comuni: sicchè il più antico e autorevole documento, che ci rimanga sulla prima formazione del linguaggio ci dimostra manifestamente che i primi nomi dati alle cose non furono propri, ma al bene comuni. Coll'opinione di Eusebio concordano ad una voce le ebraiche tradizioni e le sentenze de' Rabbini; o chi fosse vago di vederla raccolta, non avrebbe che a leggere Giovanni Buxtorff il figlio (*Dissert. philologico-theologicae* I, § XXIV) o Giulio Bartolucci (*Bibliot. magna rabbin.*, tom. I), o tale altro scrittore.

Per altro non sono le sole antichità ebraiche che ci assicurano, i primi o antichissimi essero stati i nomi comuni, cioè significanti la natura o la qualità delle cose nominate, o non l'individualità loro: questa è l'opinione di tutta l'antichità, ed il fatto delle lingue antiche. Io non ho qui tempo d'estendermi a recar di ciò quella innumerevole prova che io potrei; ma mi basta osservare che il Cratilo di Platone è in sentenza rivolto a provare

greci e di quelli di tutta intera l'antichità: nella quale si può dire con ragione che non si è mai conosciuto il modo di creare de' nomi veramente propri, cioè indicanti la stessa individualità della cosa, come nelle lingue moderne vengono ad essere Pietro, Paolo ecc., Italia, Francia, Inghilterra, ecc., Adige, Tevere, Po ecc., i quali nomi stessi sono divenuti propri veramente dal momento che si sono perdute le loro etimologie, o che alle medesime non si pose più attenzione in proferendoli.

Per altro questi medesimi nomi propri delle lingue moderne, tramandatici dall'antichità, sono argomento di ciò che dico; chè quanto ci rimane delle loro etimologie manifesta che in antico tutti avevano un loro significato e non erano punto suoni arbitrari (1): il che è quanto dire che l'antichità avea nomi-

pur questo medesimo, cioè che i nomi furono antichissimamente imposti alle cose non per arbitrio, ma per ragione; che, dovendosene imporre di nuovi, si dee parimente creare, sull'esempio de' primi che hanno nominate le cose, di trovare ed imporre nomi tali che esprimano le qualità, la natura delle cose che si vogliono nominare; e che finalmente avendo noi usare i nomi già imposti, si vogliono usare con tutta la proprietà, acciocchè rispondano appunto al loro significato.

Egli è in parte per questo medesimo, cioè perchè i nomi antichissimi erano comuni, ossia indicanti le qualità comuni, le specie, le essenze, che s'avea come ferma sentenza e universale appreso gli antichi, nella scienza de' nomi consistere tutta la sapienza, doversi i nomi gelosamente ed immutabili custodire e tramandare a' figliuoli come s'erano ricevuti dai padri, qual preziosa o sacra eredità, che rinchiudeva il deposito della religione e del sapere, e il segreto dell'umana felicità.

Dal medesimo fonte vennero ancora le superstizioni poste nell'uso di certi nomi; ebbe quella riverenza che loro s'avea, e quell'importanza che loro davasi da' vecchi nel doverli custodire intatti e tramandare a' posteri, si mutò appreso in una venerazione cieca e confusa, e passò così a quell'eccesso, al quale sempre mai è inclinata di rovesciare ogni passione dell'uomo, eccesso nel quale la fantasia trovasi come in suo regno, e vi produce i più capricciosi effetti.

(1) Di qui gli antichi trovavansi in acconcio di fare l'osservazione della priorità de' nomi comuni sui nomi propri, assai più che noi non siamo.

nato queste persone, questi paesi, questi fiumi individuali con nomi comuni, cioè con nomi che li contrassegnavano non già mediante le note loro proprie, ma mediante le note comuni a più altri esseri della medesima specie * (1).

6.*

*Non è vero che i nomi proprj sieno passati ad esser comuni;
ma invece i nomi comuni passarono a servire da nomi proprj (2).*

In luogo dunque di dire che i nomi propri sono passati ad esser comuni, conviene anzi dire che si sono presi i nomi comuni e fatti servire da nomi propri, trasportandoli ad esprimere

Aristotele la fece nel libro I, c. 1, *Delle cose fisiche*. Ivi egli osserva chiaramente che l'uomo inventa prima de' nomi comuni e poi de' nomi propri.

È poi singolare vedere come Aristotele appoggia la sua opinione ad un fatto similissimo a quello che riporta lo Smith, per dimostrare appunto il contrario; tanto è vero che i fatti, ove non sieno accompagnati da un buono e retto intendimento in chi ne fa uso, non valgono a condurre per se medesimi alla verità, ma sono anch'essi occasione d'abuso e d'errore.

Lo Smith vi dice: « Il selvaggio chiama col nome imposto alle sue caverne tutte le caverne che vede, dunque egli inventò prima il nome proprio e poscia lo rese comune ».

Aristotele vi dice: « il fanciullo chiama col nome di padre tutti gli uomini che vede, fino che non ha imparato a discernere il padre suo dagli altri uomini; dunque il nome eh' egli dà a suo padre, per lui è un nome comune, ed egli non restringe il significato di questo nome comune a segnare con esso il solo suo padre, fino che non s'accorga delle differenze, e per ciò dell'error suo nel prendere il padre per un nome qualunque. Quindi il suo intendimento procede dal generale al particolare, dal genere alle differenze che gli fanno conoscere le specie ».

* (1) Si può vedere confermato lo stesso fatto col testimonio del grande Leibnizio nella *Psicologia* del N. A. (vol. II, pag. 370-372), e ribadito con memorie di classica letteratura nella *Teosofia* (vol. IV, pag. 27, 32, 33, 35).

(2) V. *N. Saggio ecc.*, vol. I, p. 102-104.

quell'individualità degli enti, che non era espressa, ma sottintesa * (1).

E per chiarir meglio come ciò possa essere avvenuto, ci bisogna riflettere che un nome comune, indicando un individuo mediante una qualità ch'esso possiede in comune con altri, non lo determina punto per sì fatto modo, che lo divida dagli altri tutti che la qualità stessa partecipano: un tal nome dunque di sua natura non è proprio, cioè d'un individuo determinato. Ora egli non diventa proprio che mediante una tacita convenzione (2), o, per dir meglio, una convenzione espressa

* (1) L'intima ragione che potè trarre in errore lo Smith, e insieme ciò che può avervi di vero nel suo ragionamento, accennasi nella seguente nota. Chi poi volesse vedere la stessa verità sotto un altro aspetto, potrebbe leggere nel 2.^o volume della *Psicologia* il n.^o 1460, a pag. 366, e il n.^o 1462 a pag. 370.

(2) Anche prima che il nome comune passi a divenir nome proprio per convenzione, egli s'usa talora ad indicare degli individui. Quando ciò avviene, si suol supplire alla indeterminazione del nome colle circostanze esterne che accompagnano l'atto nel quale egli si pronunzia. Così trapassando un uomo solo per via, e volendo lo con lui parlare, grido alla sua volta: *O uomo ascoltami*; ed egli a questa voce si ferma e volgo a me il volto applicando a sè quel nome comune di uomo, che ha sentito da me profondere, nè egli può sbagliare applicandolo a se stesso; che non son altri uomini nella via. Che se altri uomini v'avessero, potrebbe essere che al grido mio: *O uomo*, molti uomini si voltassero a me nel medesimo tempo, appunto perchè il nome è a tutti loro comune; ma dove ciò avvenisse, lo determinerei tosto quell'uomo a cui lo parlo, col gesto della mano o colla sola direzione delle parole, o con altri segni necesari a determinare ad un individuo la voce comune che adopero.

Ora i primi nomi dati alle cose devono essere stati appunto comuni in se stessi, ma adoperati e considerati dagli uomini che li usavano come nomi propri: cioè a dire, sebbene il nome non esprimesse che una qualità comune, tuttavia essi v'intendevano sempre unito l'individuo, ed a questo lo riferivano col loro pensiero tacitamente. Infatti, la mente nostra nel suo primo stato, mentre non è avvezza ancora a fermarsi nelle astrazioni, corre sempre alla realtà degli oggetti.

pur col fatto, per la quale gli uomini affiggono quel nome, di natura sua comune, a segnare un ente particolare. Sicchè il nome comune vale a nominare un individuo: ma questa sua attitudine d'indicare e nominare l'individuo non è espressa nel nome stesso, ma vi rimane sottintesa e nascosta nello spirito di quelli che ad indicarlo puro quel nome particolare adoperano. Ed avviene questo fatto che l'individualità non si esprima direttamente, ma solo si sottintenda nell'uso de' nomi comuni ove s'applicano ad individui, appunto per quella difficoltà che incontra la mente umana in astrarre l'individualità, la quale è una dell'ultime operazioni che si sogliono fare e delle più malagevoli.

L'ordine delle idee, a cui la mente umana si rivolge, è il seguente: 1.^a Prima di tutto essa ha l'idea dell'essere, ma non riflette ad essa, nè vi pone attenzione se non dopo che la pose, si può dire, a tutte le altre: non comincia dunque da questa la serie della *ideas riflesses*; 2.^a Poi acquista le percezioni degli individui mediante i sensi, a queste sono composte a) di nozioni comuni (idee), e b) del proprio e reale sensibile. In questo duplice termine della percezione dapprima l'attenzione umana si ferma e s'occupa; 3.^a Appresso solamente, incominciano le *astrazioni*, mediante le quali l'umana attenzione si pone nelle sole nozioni più comuni.

Ora l'uomo non nomina se non l'idea sulla quale *riflette*; non quella a cui punto non bada, a cui non attende. Le prime idee nominate sono dunque idee applicate ad individui. Questo fu che condusse in errore, a mio parere, lo Smith. Egli da ciò dedusse che dunque i vocaboli primi dovessero essere nomi propri; ciò che è contro la storia, e quindi anche contro la ragione. Non aveva egli osservato la natura delle idee applicate ad individui; presamava che con idee semplici si pensasse la individualità, senz'altro. In vece di ciò, quelle idee, con cui si pensano gl'individui, sono nozioni comuni unite all'elemento proprio e reale. Ora noi diciamo che, sebbene le prime idee nominate non siano semplici idee, ma coll'applicazione loro ad individui (percezioni o memoria di percezioni); tuttavia questa nominazione si fa dalla parte della nozioni comuni comprese in esse, e quindi hanno i nomi comuni, che l'intenzione di chi li usa e le circostanze esterne rendono atti a nominare cose individuali....

*Il mondo ideale è propriamente rappresentato da' nomi comuni,
e il mondo reale da' nomi proprj;
ma questi due mondi al tutto distinti si confondono talora nelle menti
perchè gli stessi vocaboli segnano i nomi comuni,
e servono a formare i nomi proprj,
né senza l'ideale si conosce il reale (1).*

. . . Ma onde poi quell'allucinazione, per la quale si confondono insieme due ordini così distinti, quali sono l'ordine delle cose *ideali*, e l'ordine delle cose *reali*? Due ordini che gli uomini hanno un bisogno frequentissimo di distinguere, e che in fatti frequentissimamente distinguono nel comune linguaggio? La prima ragione che si presenta alla mente è quella de' vocaboli. Chè gli stessi vocaboli si usano veramente così a significare le idee delle cose, come le cose; così a significare le cose possibili, come le cose reali. Quando si dice, a ragion d'esempio: « l'uomo è un essere ragionevole », la parola *uomo* non significa alcun uomo reale, ma l'uomo nella sua essenza e possibilità. Quando poi si dice: « l'uomo che tu vedi chiamasi Pietro », la stessa parola *uomo* è usata a significare non più la sola idea dell'uomo, ma con essa l'uomo reale. Ora vocaboli che s'applicano a significare più entità differenti, fanno sì che alcune volte le entità stesse, confuse nel discorso, si confondano nella mente, e si parli dell'una come se fosse l'altra.

La qual ragione tuttavia non è l'ultima. Chè ci resta a cercare: perchè poi gli uomini impongano gli stessi vocaboli alle idee ed alle cose, agli esseri meramente ideali, ed agli esseri reali corrispondenti a quelli. E la dottrina intorno all'umana conoscenza ci discopre questa ragione ulteriore. È indubitato, che l'uomo non può applicare un segno vocale, un nome, se non a quello che egli conosce. Ora l'uomo non potrebbe co-

(1) V. *Introduzione alla Filosofia*, Casale, Tipografia Casuccio, 1850, pag. 131-133.

noscere ciò che cade nel suo sentimento, se non riferisse il *sensibile* all'*idea*, rendendolo così *intelligibile*. All'incontro l'*idea* non ha bisogno per essere intesa della presenza della realtà sensibile; di che questa è una prova evidente, che l'*idea* rimane nella mente senza la realtà, per modo che l'*idea* è intelligibile per sè sola, quando il *sensibile* non è intelligibile se non per mezzo dell'*idea*, e colla continua presenza dell'*idea*. L'*idea* dunque è l'ente in quanto è conoscibile per se stesso, ed è la conoscibilità delle altre cose o entità che non sono idee, cioè degli enti in quanto sono reali e sensibili. Come dunque c'è un ordine logico fra le notizie, di maniera che le prime a conoscersi sono le idee, le seconde poi sono quelle cose che si conoscono per mezzo delle idee, così conviene che anche l'invenzione de' vocaboli proceda con lo stesso ordine, di maniera che anche ne' vocaboli si distinguano due classi, e la prima sia quella de' vocaboli che significano idee, la seconda sia quella de' vocaboli che conducono la mente alla realtà delle cose. Ora alla prima di queste due classi appartengono i *nomi comuni* (e comuni sono quasi tutti); alla seconda appartengono i *nomi propri*, e tutte quelle *particelle*, sieno *pronomi* o *avverbj*, od altro, che si adoprano a trasferire la mente dall'*idea* comune ed universale al proprio e al reale. Così quando io voglio far servire il nome comune di *uomo* a significare non più la sola idea, ma un uomo particolare e reale, io non posso adoperare quel nome tutto solo, nel qual caso altro non additerebbe alla mente altrui che l'uomo universale, cioè l'*idea*, e però ho bisogno d'aggiungergli qualche altro vocabolo, che lo determini a significare l'uomo particolare, per esempio il nome *Pietro*, o « *che tu vedi* » o particelle che ne indicino la presenza ai sensi, come « *che è qui* » od altri modi che richiamino alla memoria o all'attenzione l'uomo che fu presente ai sensi nostri altre volte, o ai sensi altrui, o un uomo insomma particolare in qualsivoglia guisa determinato. Colle quali aggiunte si restringe il significato di quel nome comune, e si dà a intendere a coloro, co'

quali si parla, che quell'*idea* fa conoscere, in quel caso e per quella volta, una data realtà sensibile * (1). Laonde i nomi comuni (a cui si riducono pure gl' *infinitivi* de' *verbi*, i *participi*, e gli *addiettivi* d'ogni maniera) non son essi che significhino il reale, ma le aggiunte che ad essi si fanno nel favellare;

* (1) Questa verità, che i nomi comuni (ai quali si può ridurre la maggior parte de' vocaboli), benchè isolati e stanti per sè non esprimano che idee, essenze, enti ideali e perciò concetti generali, pure nel contesto del discorso, per la loro collocazione e relazione con altri vocaboli, vengono circoscritti ed esprimono enti particolari e reali, è verità a meditarsi assai da maestri, che dovrebbero ben chiarirla ai giovanetti: sì perchè a dar piena educazione alle menti è necessario il non chiudere loro dianzi nè il campo ideale nè il campo reale, ma avvezzarle a trapassare agevolmente dall'uno all'altro senza servitù e senza illusioni; e sì perchè il massimo pregio dello scrittore sta nel connottere questi vocaboli generali di guisa, che vengano a particolareggiarsi luoghi, persone, azioni, cose, e uette, evidenti e vive s'imprimano nella mente e nel cuore di chi legge o ascolta. Gioverebbe, a ciò, il far uolare di frequente ai discepoli le parole, seguendole nella varia altitudine che prendono qua e là in uno scrittore, o in più scrittori, a sempre più restringersi e definirsi nel loro significato.

Per esempio, il nome UOMO, citato dal N. A., voggasi quali sensi men generali va ricovrendo negli otto seguenti versi dell'Alighieri:

1.° Dauto, dopo aver narrato un suo atto onesto e coraggioso, esclama:

« *E questo fia suggel, che ogni UOMO sganni!* »

2.° Del suo duce rivolto a uno strepito, nota: « *Attento si fermò com' UOM che ascolta* ».

3.° Al maestro della sua gioventù, rammenta: « *M' insegnate come L'UOM s'eterna* ».

4.° Egli osserva, come « *L'UOM della villa, quando l'ura imbruna* » va a chiedere sollecitamente le aperture delle siepi.

5.° D'un peccatore da lui riconosciuto nell' Inferno, dice a Virgilio: « *Io t' vidi UOM già di sangue e di corrucci* ».

6.° All'imperatore germanico, il poeta grida: « *Vieni a veder ... UOM senza cura!* »

7.° Chiama Adamo: « *L'UOM che non nacque* »;

8.° Chiama Cristo: « *L'UOMO che nacque e visse senza pecca* ».

ma essi sono necessari perchè son necessarie le idee a far conoscere il reale, che separato dalle idee è oscuro, ed essenzialmente ignoto. Ora se l'ideale, e il reale sono differentissimi, come in quello o per quello si può conoscer questo? (1) La risposta si trova nell'intima osservazione della cognizione, e del modo di conoscere. La quale osservazione ci attesta, che il fatto è così; e tanto dee bastare a qualunque uomo ragionevole: chè non è mai ragionevole il negare un fatto ben accertato. Ma la stessa osservazione, ove sia penetrante, non solo ci attesta il fatto, ma anche ce lo spiega, perchè è uno di que' fatti, che nel suo seno contengono la sua propria ragione. Noi dunque entrando coll'attenzione della mente nell'intimi penetrati di quel fatto, troviamo che quantunque l'ideale e il reale sieno differentissimi, tuttavia hanno un elemento identico, e questo è l'ente: lo stesso ente identico trovasi nell'uno, e nell'altro, ma a diverse condizioni, e sotto una forma diversa; una forma sotto cui si trova l'ente è l'idealità, o la conoscibilità, o l'oggettività (espressioni che vengono tutte a dire, sostanzialmente, il medesimo); un'altra forma sotto cui si trova il medesimo ente è la realtà, la sensibilità, l'attività, chè anche queste sono espressioni che dicono sostanzialmente il medesimo.

8.*

Si conferma la stessa verità

col testimonio del senso comune degli antichi nell'imposizione de' nomi (2).

Basterà esaminare che modo adoperò tutta l'antichità a imporre i nomi propri alle cose (3); per conoscere manifestamente che in questi nomi ella inchindeva e esprimeva due elementi, cioè l'ideale ed il reale, l'universale e il particolare. Ogni nome

(1) È questa una di quelle obbiezioni che Aristotele faceva a Platone, o che fu fatta replicatamente anche a me.

(2) Dall'opera ancora inedita dell' *Antropologia soprannaturale*.

(3) Parlo de' nomi propri, perchè solo questi esprimono delle cose reali; tutti gli altri esprimono solo l'ideale ossia il comune delle cose.

proprio, con cui l'uomo esprime la cognizione che ha della cosa reale, significava qualche cosa; e a chi vuol vedere un elenco di questi nomi, colle loro interpretazioni, sarà sufficiente all'uopo il vocabolario de' nomi propri sostantivi, compilato da Claudio Ermanno Ferrari. Quivi apparisce come a ogni nome proprio stia unita una sua significazione sempre comune, ossia generale; onde, per esempio, fra gli Orientali *Abacucco* significa lottatore, *Abele* lutto, *Aggeo* festivo ecc.: fra i Greci *Basilio* valeva il medesimo che regio, *Bacchide* ebro, *Eugenio* generoso ecc.: fra i Teutonici *Ferdinando* era quanto dire uomo tranquillo, *Bernardo* nom forte, *Berta* illustre ecc.: ed è manifesto il significato di *Benedetto*, *Clemente*, *Fausto*, *Beatrice*, *Felicità* ecc., nelle due lingue italiane, la latina e la toscana. Tutte queste appellazioni non sono che altrettanti *aggettivi sostantivati*; e che cosa è un aggettivo se non un nome comune, e che cosa esprime un nome comune, se non l'*ideale* della cosa? Poichè la semplice idea di lottatore, o di uomo luttuoso o festivo, non racchiude necessariamente nessun lottatore particolare, nessun uomo o di tristezza o di letizia cagione; ma questi nomi stanno bene egualmente a tutti quegli uomini che hanno queste qualità, e non meglio all'uno che all'altro; sicchè in se stessi non hanno ragione particolare di dover essere determinati e fissi a segnare anzi questo che quello. Il perchè essi per sè non segnano niente di *reale*, ma solo una *possibilità* o idea, conciossiachè ciò che è reale è tutto particolare e determinato, e que' nomi, come dicevo, nulla hanno di determinato, e che stia bene a un essere peculiare e non agli altri. Laonde ciò che significano, sono appunto *concetti* della mente e non *realità* fuori della mente: il che è quanto dire l'elemento ideale delle cose (1).

(1) Voro è però che questi nomi comuni, resi propri da un dooreto dell'arbitrio e da una tacita convenzione seguita fra chi li usa, non mostrano solamente in sè fatta la *sintesi primitiva*, ma delle altre operazioni dello spirito che succedono a quella sintesi, cioè delle astrazioni. Chi imponesse a un uomo reale per suo nome proprio il vocabolo *Ente*, egli in quella imposizione

Ma tuttavia dall'uso, per una tacita convenzione de' parlanti, si fissano poi a segnare un *individuo reale*, riconoscendo in solo quell'individuo la *qualità universale*, espressa nel nome. Così l'universale si limita e restringe tanto, quanto è ristretto il particolare a cui si applica, la quale restrizione e limitazione è appunto quella operazione interna che fa la mente nella percezione delle cose e che ho descritta di sopra: colla quale operazione sebbene ella contempi un concetto generale, come il concetto di *uomo forte* (tale è il significato di Bernardo), tuttavia con un particolare atto fa legge a se stessa di dover vedere in questo concetto dell'uomo forte, e nel vocabolo che lo esprime, solo questo particolar uomo (uno de' molti che hanno la forza), e non altri: ossia, che è il medesimo, ella si pone la legge di vedere la forza (questa qualità generale) in questo peculiar uomo e non altrove, e a questo limita per quell'atto volontariamente l'attenzione sua, e il significato del vocabolo *Bernardo*, che per sè dice *uomo forte*.

Di che si vede che la lingua, nella sua formazione, suppone i seguenti veri che debbono aver presieduto alle menti di quelli che primi usarono delle parole, cioè: 1° acciocchè l'uomo abbia cognizione di cosa reale, è necessario l'*ideale* di essa, oltre all'aver egli ricevuta da essa un'impressione *reale* nel senso, e di questa impressione essergli rimasto vestigio nella fantasia e nella memoria; e 2° che la parte reale della cosa non ha propriamente bisogno di un nome, e perciò la parola nulla più dice che una qualità comune, una *idea*, ma questa parte reale resta però segnata e fissa mediante la sensazione o il vestigio rimasto

di nome nulla più mostrerebbe di aver fatto nel suo spirito, che quella operazione nominata *sintesi primitiva*; cioè congiunto l'*essere ideale* coll'uomo da lui veduto o cadutogli comechessia sotto i sensi, ebe il *reale* dell'uomo. Ma chi impose a nome proprio di alcuno il nome *Felice*, mostrò di aver avuto non solo il concetto dall'essere, ma ancor più quel della felicità e di un felice, nome ch'è men comune di quel di *essere*, e ebe non si può avere se non da uno spirito sviluppato e ebe ha già fatto quelle astrazioni che sono necessarie ad avere il concetto di *Felice* netto e spicato.

di lei (1), alla quale sensazione o vestigio la mente rivolge interiormente l'attenzione, e così supplisce questa parte reale, che manca nella parola, colla sua interiore operazione.

Questo secondo vero è di una ricchezza incredibile, e stimo bene di pregare il lettore a osservarlo meco con tutta attenzione, o osservare cioè con quanta ragione il senso comune dell'antichità non sia stato solito di dare nome all'elemento reale della cosa.

La *parte reale* della cosa sensibile non ha bisogno di nome, dicevo, perocchè tien luogo del suo nome la sensazione o il suo vestigio rimasto nella fantasia o nella memoria dell'uomo; ed è questa sensazione o suo vestigio, che dirige e fissa l'attenzione della mente nella realtà della cosa (2). Ragione di

(1) E poichè è questo reale vestigio, rimasto nella fantasia o nella memoria, quello che caratterizza e determina la nostra cognizione di quella realtà, quello che prescrive il quanto d'*ideale*, per dir così, in che noi dobbiamo fissare l'animo per avere l'idea di quell'essere; indi è che si suol dir comunemente, in un senso vero, che le idee nostre vengono da' sensi: il che bassi a intendere della parte reale delle cose, e il venir da' sensi io modo, che non portino essi nella mente o vi producano l'ideale (il che sarebbe impossibile e assurdo); ma solo che determinino e segnino i confini, dentro ai quali contemplandosi l'essere ideale, si contempla con ciò quella porzione di lui che è appunto la idea della cosa reale irruente ne' sensi.

(2) La realtà della cosa può essere fissata anche con *segni*, che sono però di tutt'altra natura da quella dei nomi. Quando col dito indice io mostro altrui un uomo che passa per la via, non fo che segnare una *realtà*, cioè produco altrui una sensazione col mio dito che lo avvisa di volgere l'occhio in quella parte o così procacciarsi un'altra sensazione, la sensazione di quell'uomo che passa, colla quale egli percepisce la realtà di quell'uomo. Anco nelle lingua vi ha però una parte di segni che indicano la *realtà* delle cose; ciò sono: 1° certi avverbi di tempo o di luogo, *hic et nunc* ecc.; 2° certi pronomi, come *questo*, *quello* ecc. (e qui appartengono pure gli articoli *il*, *lo*, *la*); i quali pronomi sono involati appunto per determinare il nome comune a segnare un essere proprio e reale; 3° la particella *affermativa* o *negativa* *si* e *no*, che manifestano l'operazione della mente che *afferma* o che *nega*, operazione che appartiene alla realtà delle cose; 4° i pronomi personali *io*, *tu*, *egli* ecc.

ciò si è che il *reale* operando sui sensi, non aggiunge niente alla idea (supposto che questa sia già acquistata), e non fa che servir di punto fermo all'attenzione, acciocchè questa si affissi nella impressione reale e la raffronti coll'ideale preesistente. Ho già dimostrato a questo proposito che l'*idea* di un cavallo, per esempio (e il medesimo si applichi a qualsivoglia altro ente), può essere così piena, circostanziata, completa, che la sensazione del cavallo reale nulla le possa aggiungere, poichè nella idea completa (e non astratta) è tutto ciò che nella cosa reale si osserva, fuori che la stessa sua *realità*. Questa realtà adunque, essenzialmente fuori della idea, non può essere propriamente segnata da nome, perchè i nomi non segnano che l'*idea*: quindi tutti i nomi, anche propri, sono nomi comuni e nulla più, e il nome comune, appunto perchè comune, non è che il nome di un'idea, giacchè l'*ideale* è il comune, e il *reale* è il proprio nelle cose.

9.°

Il nome comune facilmente appreso dal bambino (1).

Il nome, quant'è più comune, e perciò quanto più l'idea è generale, tanto più facilmente si apprende dal fanciullo.

A convincersene basta osservare, come il fanciullo e il volgo, cioè la parte degli uomini meno sviluppata, soglia chiamare gli oggetti co' vocaboli più comuni, dicendo questa *cosa*, quella *cosa* ecc. per dire: questo balocco, quel carruccio, quel giubbone ecc. Nelle lingue antiche l'uso de' nomi generici, invece degli specifici, è più frequente che nelle nostre, appunto perchè il mondo antico era meno sviluppato del moderno. Osservisi solamente nella lingua latina, quant'uso solevasi fare della parola *res*: ella s'applicava a tutto (2).

(1) V. *Del Principio supremo della Metodica*, p. 130-131.

(2) Il Forcellini al vocabolo *res* dice: *vox est immensi prope usus ad omnia significanda, quae fieri, dici, aut cogitari possunt.* — Queste osservazioni sono una nuova prova di fatto della verità del nostro sistema filosofico. Cosa o *res* sono parole che equivalgono (con poche differenze) a

Un'altra osservazione ci convincerà del medesimo. Perchè è un pregio così difficile e così lodato la proprietà dello stile? Perchè è difficile il nominare le cose col vocabolo significante la specie più stretta, e si suole, il più, nominarle largamente col genere.

Si dirà forse che la maggior facilità, che hanno i bambini d'apprendere e di usare i nomi più comuni, nasce perchè questi s'applicano a un maggior numero di oggetti, e però più frequentemente sono da loro uditi. — Ma rimane sempre a domandare, perchè si faccia dagli adulti stessi un uso così frequente de' nomi generici, quando fosse loro più facile l'usare gli specifici, che certamente sono più propri e più acconci al ben favellare?

Egli è adunque certo, che più le idee sono generali, più la mente umana le trova a sè conformi e famigliari, purchè però si tratti degli astratti immediati, cioè di quelli che segnano un elemento comune delle cose sensibili che vengono da noi percepite * (1).

quella di *ente*. Le parole che più di tutte si usano, dimostrano che le idee che esprimono sono la più famigliari e naturali all'uomo; il che sarebbe impossibile dell'idea di *ente* la più astratta di tutte, se si dovesse formare a forza di astrazioni, e lo spirito dell'uomo non l'avesse poco concreta.

* (1) Consapevole di questa inclinazione della mente umana a dilettersi di tali più immediati e semplici astratti, il poeta cava talora dalle voci più apparentemente volgari i versi più eletti.

Per toccar solamente della voce RES o COSA, nessuna altra voce di certo potrebbe tener le sue veci nel celebre verso di Virgilio: *Sunt lacrymae RERUM et mentem mortalia tangunt* (Aen. I); nessuna voce sostituirei degnamente ad essa nell'altra espressione Virgiliana: *RERUM pulcherrima Roma* (Georg. II); che forse stava innanzi all'Alighieri, quando, a significar la grandezza di Roma, disse che Vaticano *Alle COSE mortali andò di sopra* (Parad. XXXI, 36). Nelle parole che la Penelope d'Ovidio scrive all' sposo lontano: *RES est solliciti plena timoris amor*, può dirsi, lo eredo, lo stesso, e non male traduceva il buon Pindemonte: *COSA è piena di palpiti l'amore*. Nò crederei si potesse cangiar questa stessa voce in quel

Nomi comuni usati in sempre più largo significato (1).

Ma poichè l'attenzione suol fermarsi a ciò che più la colpisce, od a ciò di cui l'uomo ha bisogno, perciò difficilmente e tardi l'uomo della natura giugnerebbe ad inventare un nome, che rispetto alle cose sentite fosse così comune, come sarebbe p. es. il *sensibile*. Per le cose che cadono sotto i suoi sensi, egli inventa a principio nomi comuni più ristretti, e poi secondo il bisogno gli adopera, senza pur accorgersi, in un più ampio significato. Così da principio venendo attirata la sua attenzione, più che da ogni altra sensazione, dalla vivezza e comodità delle sensazioni della vista, inventerà un nome, che equivarrà a quello che in italiano suonerebbe *il visibile*, ma poscia n'estenderà il significato a tutto ciò che cade sotto a' sensi * (2). Il che av-

verso del Petrarca: *Non era l'andar suo, COSA mortale*, senza distruggerne la gentilezza e la dignità. Nè veggio come Dante potesse esprimere l'orribile pasto del Conte Ugolino con relienza più efficace e insieme più decente, che colle parole: *il teschio e l'altre COSE*; dove coll'ultima voce egli fa imaginare o pensare più ancora che non faecia Stazio colla *tabe* del capo di Menalippo reso da Tideo.

Quanto poi all'etimologia del nome *Rex*, se fosse vera la sentenza di alcuni moderni che lo derivano dal verbo *reor*, *penso*, *opino*, come derivano il nome tedesco *Ding* o l'inglese *thing* (cosa) dal verbo *denken* o *to think* (pensare, opinare), si che significasse *tutto ciò che si può pensare, il pensabile, il possibile*, noi avremmo una nuova conferma alle dottrine del nostro Autore.

(1) V. *Psicologia*, vol. II, p. 374.

* (2) La voce *visibile* rimase a lungo, anco in età e scrittori d'alta entità, equivalente alla voce *sensibile*. Così i Padri del Concilio Niceno dissero Iddio, Fattore di tutte cose visibili e invisibili, *visibilium omnium et invisibilium*, cioè delle cose tutto, sia eh'esse cadano o non cadano sotto i sensi: cose, che Dante significa io quel bel verso (Par. X, 4):

Quanto per occhio e per mente si gira;

dove l'occhio, come il più vivo de' sensi, abbraccia pur nella sua significazione tutti gli altri.

venne di fatto, come l'osservazione delle lingue, specialmente antiche, dimostra; perocchè in tutte le lingue i vocaboli imposti alle sensazioni visive s'adoperarono per significare non solo gli oggetti o termini di queste sensazioni, ma ogni cosa che tocchi il senso. Onde ancora si dice comunemente le cose visibili per dire tutte le cose sensibili. Ed ella è assai degna di considerarsi questa istoria de' vocaboli, di cui ne' popoli e nelle lingue più antiche si conservano tracce evidentissime. A ragion d'esempio, non dipartendoci dall'uso delle parole applicate da prima alla vista, ecco com'elle s'estendono all'udito. Nell'Esodo Mosè dice: *Cunctus autem populus viderat voces* (1). Nel Deuteronomio: *Ne obliviscaris verborum, quae VIDERUNT oculi tui* (2). Onde il Calmet giustamente osserva, che *utuntur Hebraei verbo VIDERE ad sensus omnes significandos*. E questo fecero pure i Greci, massime gli antichi, come Eschilo, che adopera le frasi di « vedere i rumori » (3), « vedere le voci di un uomo » (4). E gli esempi sono innumerabili, de' quali molti sono anche nella lingua latina, e nelle moderne altresì; ma più che si discende a' tempi moderni, più il significato delle parole s'allontana dalla percezione, e s'accosta più e più al concetto comune * (5).

(1) Exod. XX, 10.

(2) Deuter. IV, 9.

(3) In *Thebaid*.

(4) In *Prometh*.

* (5) Queste significazioni estese da un senso all'altro fanno gran parte delle bellezze della poesia. Ma anche nella poesia a bene usarle vuolai finezza di giudizio; nè, per es. il verbo *vedere* potrebbe sempre ricevere presso di noi quella larga estensione, che riceveva presso gli antichi. La elegante e giustamente lodata ottava, in cui il Poliziano descrive i piaceri della primavera nella campagna, si chiude con questi due versi:

*Veder cozzar monton, vacche mugghiare,
E le biade ondeggiar, come fa il mare.*

Ma in verità, quanto è bello e felice l'ultimo di essi, altrettanto ci pare disavvenente e infelice l'altro, dove non sappiamo a chi possa piacere la *VISTA* di quel *MUGGHIO*. Molto meglio disse Virgilio: *Mugitusque boum* ecc.

11.

* *Parlare traslato, figurato ecc.*

che sorge da' nomi trasferiti a più largo senso (1).

Il nome imposto alla percezione, quindi trasferito a significare la specie piena, che si può definire anco la *percezione del fantasma*, è l'origine di tutto il parlare traslato, figurato, metaforico, allegorico ecc.

In fatti nelle lingue antichissime, in vece di usare il verbo *vivere* che rappresenta tutto il sentimento fondamentale, si adoperano quelle funzioni della vita, che attraendo più l'attenzione caratterizzavano la percezione. Nella Genesi XVI, 43, secondo il testo ebraico, si dice: « Ancora io vedo, dopo il vedente me? » dove l'io vedo è posto in vece di: io vivo (2). Altrove « mangiare e bere » significa vivere, come nell'Esodo (3), in cui si legge che gli Ebrei dopo veduto il Signore « ancor mangiarono e bevvero ». Volevasi esprimere una vita tranquilla e prospera? Dicevasi « *sedere sotto la sua vite e sotto il suo fico* » (4), la quale espressione non significava per sé tutto ciò che vi è nel concetto di vita felice, ma si trasferiva a significarla, bastando nominare ciò che nella vita tranquilla tenea più l'attenzione, e sottintendendosi il resto. Volevasi dire « rendilo schiavo? » dicevasi: « *incurva il suo dorso* » (5), perchè questa era quella parte del concetto che più rimanendo scolpita nella fantasia traeva seco il rimanente del concetto, senza esprimerlo in parole. Volevasi dire: « la città s'empirà di mestizia e di solitudine? » dicevasi: « *Non s'udirà più voce di sposo, e voce di sposa* » (6).

(1) V. *Psicologia*, vol. II, pag. 375-377.

(2) *Videre*, scrive Calmet, *hic positus est pro vivere; vitae functio pro vita eadem*.

(3) Exod. XXIV, 7.

(4) III. Reg. IV, 25.

(5) *Et dorsum eorum semper incurva*. Ps. LXVIII, 24.

(6) *Auferetur vox sponsi et vox sponsae*. Jer. VII, 34.

Quindi a' primi uomini era inefficace l'imporre precetti generali: doveansi dare precetti particolari, che fossero quasi altrettanti esempi e rappresentazioni del generale. Il decalogo è tutto composto di precetti particolari. Vi si dice: « non commetterai adulterio » per far intendere che non si dee peccar di lussuria; vi si dice: « non ucciderai » per far intendere che non si dee far male al prossimo, e così dicasi pur degli altri. Volevasi predicare l'umanità? Il dirlo così in generale poco valeva. Si davano dunque precetti particolari, simili a questi:

« Se un giumento del tuo nemico vien meno sotto il peso, e tu soccorri sopponendo la tua mano » (1).

« Se ti scontri in una pecora errante, e tu va e rimenala all'ovile » (2).

« Non dire ingiuria a chi è sordo, nè porre intoppo al cieco » (3).

La frase *capere vel occidere matrem cum filiis*, vale nella Scrittura a significare una immane crudeltà. E di simiglianti frasi la Scrittura è pienissima, ma l'autico testamento più del nuovo; e i libri più antichi non hanno quasi altro linguaggio. Dopo la Scrittura, Omero più che altri n'abbonda. E se cotali maniere non si trovano egualmente frequenti ne' libri sacri Indiani e Cinesi, ella è questa una nuova prova per me, che non debbono essere così antichi come si vuole, o che furono alterati e tradotti; benchè abbia potuto contribuire a quel loro stile meno figurato la celerità con cui progredì in antico presso que' popoli lo sviluppo del pensiero, che poi s'arrestò. Il carattere adunque de' vocaboli e delle maniere di dire antiche di cui parliamo, si è questo: ch'esse « esprimono il concetto quale è dato dalla percezione »; e che poi l'espressione, rimanendo così speciale, viene trasferita tuttavia a significare un concetto, o una sentenza più e più comune e generale.

(1) Exod. XXIII, 5 — Deut. XXII, 3.

(2) Deut. XXII, 1.

(3) Lev. XIX, 14.

B)

NOMI ASTRATTI.

1.*

*Come l'uomo passa dal concetto del comune
passare a quello del puro astratto (1).*

Fin qui si vede come gli uomini in società poteano pensare il comune, e inventare i vocaboli che lo contrassegnassero.

Ma il comune non è ancora l'astratto puro; questo vien dopo, ed è assai più difficile intendere il modo com'egli si poteva originare.

Noi abbiamo altrove espressa l'opinione che gli uomini non potessero venire a pensare e a denominare le pure astrazioni, per non avere in natura alcuno stimolo che a ciò li muova; di che deducevamo la divina origine di questa parte della lingua (2). Di poi abbiain fatte più mature riflessioni; ed ora quel primo nostro ragionamento non ci sembra irrepugnabile. Distinguiamo adunque la questione del *fatto*, da quella della *semplice possibilità*. Egli è indubitato, quant'è al fatto, che il primo uomo ricevette l'avviamento a parlare da Dio stesso, il quale, parlandogli il primo, gli comunicò una porzione della lingua; e gli argomenti che il provano, verrenno altrove esponendo. Ma trattandosi d'una semplice possibilità metafisica, se l'umana famiglia (non l'uomo isolato) potesse col tempo giugnere a pensare almeno alcuni astratti, contrassegnandoli nello stesso tempo, e per una stessa operazione complessa, colla voce o con altra maniera di segni, ci pare oggimai di poter rispondere affermativamente, ci pare d'aver trovato quello stimolo che indarno avevan prima cercato, dal quale fosse mosso l'umano intendimento.

(1) V. *Psicologia*, vol. II, p. 379.

(2) *Teodicea* 100-115 — *Nuovo Saggio*, Scz. V. P. II, c. V, a. III.

Questa operazione doveva certamente aver luogo dopo le altre accennate di sopra: e però i *nomi astratti* doveano rinvenirsi dopo i *nomi comuni*. Il che è quello appunto che dimostrano chiaramente le lingue antiche, le quali hanno pochissimi astratti (forse di divina origine), e in loro luogo fanno uso frequentissimo di *nomi comuni*, cioè di *sostantivi qualificati*. La quale indole rimane ancora nella stessa lingua di Platone, che recò pure l'astrazione sì alto; onde in vece di intitolare i suoi dialoghi della *giustizia*, della *bellezza*, della *santità*, della *bontà* ecc. egli ne gli iscrisse di ciò che è giusto, *περι δικαίου*, di ciò che è bello, *περι καλοῦ*: di ciò che è santo, *περι ὁσίου* ecc. * (1).

Come crediamo noi dunque che l'umana famiglia potesse giungere da se stessa agli astratti puri, almeno ad alcuni di essi? Conviene indubitatamente poter trovare qualche cosa nella natura reale, che legghi a sè l'astratto, servendogli di natural segno: solo a questa condizione l'attenzione dell'umana mente può fermarsi in essi e coglierli. Ora questa cosa non manca veramente, ed ecco qual ella si è, e come venga data all'uomo.

Lo scopo pel quale s'inventa un nome è quello di risvegliare

* (1) Benchè l'autore qui e in altri luoghi a questi astratti dia in largo senso il nome di *sostantivi qualificati*, pur giova notare che laddove egli discende a una più minuta analisi di essi, li distingue accuratamente dai veri sostantivi qualificati, chiamandoli *aggettivi sostantivati*. Ecco le sue parole tratte dalla *Teosofia*, vol. IV, pag. 255, n. 1:

« Queste due espressioni, *aggettivi sostantivati*, e *sostantivi qualificati*, devono ambedue ritenersi, perchè significano veramente cose diverse. Il primo è un astratto di primo grado, ohè non s'applica ad alcun reale; il secondo è lo stesso astratto di primo grado, già destinato a significare un reale. A ragion d'esempio, l'alto può significare tutto ciò che è alto, senza che sia applicato a alcun reale che abbia la qualità dell'altezza, e in tal caso è un *aggettivo sostantivato*; ma può applicarsi ancora a significare un reale, per esempio, il Cielo (καὶ οὐρανὸν) di maniera che quando si dice l'alto, s'intenda il cielo, ed allora muta il nome di *sostantivo qualificato*. — Si possono vedere intorno a ciò anco le pagine 32, 33, 35 dello stesso volume, e i numeri 1461-1463 nel 2° volume della *Psicologia*.

nell'altrui mente il concetto della cosa significata. Quindi si adopera la parte pel tutto, il contenente pel contenuto ecc. ogni qualvolta il nome dato alla parte e al contenente basta per isvegliare il concetto del tutto o del contenuto, senza bisogno d'inventare un altro nome. Il che riesce ottimamente, attesa la naturale associazione de' sentimenti.

Ora se noi osserviamo che gli enti corporei hanno più parti e che ciascuna può esser percipita da sè, egli è chiaro che può essere senza difficoltà altresì nominata da sè. Quindi rispetto alla persona umana, oltre il nome di uomo, s'inventarono facilmente i nomi di capo, faccia, braccio, mano ecc.

Ma ognuna di queste parti ha poi sue speciali doti e proprietà, le quali si percepiscono insieme con quella parte a cui appartiene. A ragion d'esempio, una di queste proprietà sia la forza. Questa potrà denominarsi in due modi: o mediante un nome comune neutro, che venga a significare « ciò che è forte »; ovvero col nome della parte, nella quale essa ravvisasi più frequentemente e in modo interessante, per esempio la mano o il braccio, o il corno ecc. In qual maniera si nominerà ella? Nella maniera più facile. Ora è egli più facile adoperare la parola mano, braccio, corno ecc. per indicare la potenza, ovvero inventare per essa un nome nuovo, un nome comune neutro? Posciachè i nomi di quelle parti robuste del corpo sono già inventati, è manifestamente più facile adoperare que' nomi che già si hanno, dando loro un significato metonimico. Peracchè ella è regola generale « che l'estendere o il trasferire il significato d'un vocabolo che già si ha, è più agevole che ritrovarne un altro del tutto nuovo ». I nomi delle dette parti, significando oggetti di percezioni, sono de' primi che s'inventano: dunque la mano, o il braccio, o il corno si prenderanno a significare la forza o potenza; e questo è quello appunto che noi veggiamo nelle lingue antiche: *manus Domini* (1) o *brachium Domini* (2) s'usa

(1) L. Reg. V, 6.

(2) Isa. LI, 9.

continuamente nella Scrittura per indicare la potenza di Dio; *cornu David* per indicare la potenza di Davidde (1). Ed ecco già trovato il segno a cui la mente può legare veramente un concetto astratto; e vie meglio apparisce che quel nome già significa un astratto, quando quel nome vada perdendo, come talora avviene, il suo primitivo significato e rimanga unicamente significativo dell'astratto. Così la *faccia*, o il *volto*, dove si conoscono gli affetti della persona, applicati a Dio si prendono per la sua benevolenza, o anche per l'ira sua (2); la *strada*, per la sua provvidenza ecc.; e in tal modo si può, a dir vero, andar molto innanzi nella formazione degli astratti puri; si può aggiugnere ad un'astrazione grandissima.

Rechiamo ancora un esempio delle astrazioni maggiori. Primieramente per metonimia si prende il segno per la cosa segnata: questo è comunissimo e naturalissimo. Poniamo che si domandi, che cosa è questo? E che si risponda: « è corpo, è luce, è un elefante ecc. ». In questa risposta si prende il segno per la cosa seguita, poichè in vece di dire con lungo ambito: è quell'ente che viene significato dal vocabolo corpo, o dal vocabolo luce, o dal vocabolo elefante ecc., si dice brevemente, che è il vocabolo stesso. E bene, qual meraviglia or sarà, che la voce *parola*, sia usata nelle Scritture, e ne' greci, e ne' latini scrittori, per significare qualunque fatto, avvenimento, e fin anco pel generalissimo *cosa*, come si può vedere ne' lessicografi? *Ne obliviscaris VERBORUM quae viderunt oculi tui*, dice Mosè (3); *Ecce ego facio VERBUM in Israel ecc.* si legge nel primo libro de' Re (4); e tal parlare è frequentissimo ne' libri santi. Così la voce *parola* o *verbo*, venne a prendersi pel maggior astratto col quale si possa concepire *l'ente reale ed efficiente*, e quella voce stessa fu applicata a significare altresì la seconda delle persone divine.

(1) Ps. CXXXI, 17.

(2) Ps. XXVI, 8-9; Levit. XX, 3, 5, 6.

(3) Deut. IV, 9.

(4) I. Reg. III, 11.

Anche l'essere ideale poté essere significato come rappresentativo del reale, trasportando ad esso la parola *immagine*, o *cosa veduta*, come fecero le lingue antiche.

Ora pervenuta la mente a fissare alcuni astratti coll'aiuto di tali segni sensibili somministrati dalla natura, e quindi denominarli, applicando ad essi il nome imposto da principio a cotali segni; già il cammino della mente non trova più impedimenti insuperabili, e però tutto il suo svolgimento rimane naturalmente spiegato.

2.*

Gli astratti significati con voci tolte da cose corporee (1).

Le sostanze spirituali e gli astratti nelle lingue più antiche sono sempre significati con vocaboli tratti da cose corporee. Così *anima*, *animus* (da *ἀνεμος*), *spiritus*, *πνεῦμα* * (2), sono tutte voci significative del vento o aria corporea, trasportate a significare la sostanza incorporea. Così pure l'astratto del bene morale non ebbe un nome suo proprio, ma fu chiamato ora *virtù*, che significa forza (3), ora *honestas*, che significa bellezza, ora *mos* che significa consuetudine: la parola *obligatio* è pure tolta dal legame sensibile e trasportata a significare la forza della legge.

E il medesimo si può dire d'ogni sostanza spirituale, e d'ogni astratto, eccetto il solo verbo *essere*, che non fu mai espresso per via di metafora: il qual fatto è già solo per sé una manifesta testimonianza del senso comune che depone a favore del sistema filosofico da noi proposto, dimostrando che l'*essere* non è a confondersi colle altre astrazioni, siccome quello che è oggetto immediato e sempre presente della mente.

(1) V. *Psicologia*, vol. II, pag. 402.

* (2) Nel senso primitivo abbiamo *Aurorum . . . animae* in Lucrezio (L. V, 237), e Plinio così distingue *spiritus* da *aer*, *aura*, *ventus*: « *Aestatis mira clementia: semper aer spiritu aliquo movetur: frequentius tamen auras quam ventos habet* » (Ep. V, 6).

(3) V. *Storia comparativa de' sistemi morali*, o. V, a. VII.

Gli astratti hanno due forme nella mente: l'una *innominata*, fondamento dei nomi comuni; l'altra *nominata*, mediante i nomi astratti. Chi dice *bianco* sostantivamente, dice un *nome comune*, che suppone nella mente l'astratto, ma non lo nomina, perocchè il sostantivo *bianco* non dice altro se non « un oggetto bianco »: la bianchezza è unita all'oggetto, ma la mente ha l'idea astratta di bianchezza, e se ne serve per intendere la parola *bianco*. Chi dice *bianchezza*, dice un nome astratto, pronuncia non più l'oggetto in cui si trova la bianchezza, ma questa qualità sola, precisa dall'oggetto, considerata da sè.

Quindi al fanciullo riesce prima intelligibile il vocabolo *bianco* che quel di *bianchezza*, benchè questo secondo lo intenda ben presto dopo ch'ebbe inteso il primo. Per intendere tuttavia il secondo, cioè il vocabolo *bianchezza*, la mente del fanciullo deve fare un'operazione di più. In virtù del vocabolo *bianco* l'astratto è nella mente, ma vi è unito all'oggetto (sebbene sempre astratto da questo); in forza del vocabolo *bianchezza*, l'astratto è affatto diviso dall'oggetto, è divenuto un oggetto mentale egli stesso, direttamente espresso nella parola. Quando si dice *bianco*, si dice un oggetto che, oltre la bianchezza, ha delle altre qualità, alle quali non si pone una speciale attenzione, ma si sa però che vi sono in generale e che vi devono essere acciocchè l'oggetto sussista: * (2) quando si dice *bianchezza*,

(1) V. *Metodica eco.*, pag. 113-115.

* (2) Al dello senso rivolse l'Alighieri più d'una volta la voce *bianco*. Egli vede nella sua immaginazione un papiro, che tocco già dalla fiamma preso ad ardere, e dice: *Che non è nero ancora, e il BIANCO muore*. In un Angelo, che assai di lontano veniva a lui e non potea essere raffigurato, egli avea prima distinto coll'occhio *Un non sapea che BIANCO* dall'una e dall'altra parte dell'oggetto ancora inognito, e dopo qualche istante quei primi *BIANCHI apparser ali* (Inf. XXV, Purg. II). Nell'uno o nell'altro caso la voce *bianchezza*, invece di *bianco*, avrebbe guasto la evidenza della descrizione con un astratto troppo forte, e inopportuno all'oggetto reale.

questa qualità semplice esclude qualsiasi altro pensiero. La *bianchezza* esprime dunque un modo d'astrazione più perfetto del sostantivo *bianco*.

L'astratto può esser preso da ciò che è accidentale nella cosa; tale è quello di *bianchezza*; e può esser preso da ciò che è sostanziale nella cosa; tale è quello di *corporeità* * (1).

Talora il nome *astratto* manca nella lingua, e non vi ha che il nome comune; a ragion d'esempio nella lingua italiana vi ha il nome *cane*, e manca quello di *canità*. La mancanza di questi nomi astratti dimostra che sono posteriori ai nomi comuni * (2).

Si può provare anche con altri argomenti che i nomi astratti sono stati inventati dopo i comuni; un argomento è quello che somministra l'etimologia; infatti ogni astratto sembra derivato dal comune; *bianchezza*, per esempio, viene da *bianco*.

Gli antichissimi scrittori ci offrono un'altra prova di ciò che affermiamo. Le lingue che essi usano sono un acconcio specchio dello sviluppo delle menti nei loro tempi: e si può direttamente indurre dallo stato di quelle il grado di sviluppo di queste. Negli scrittori antichi orientali, come pure nei greci filosofi, e specialmente in Platone, si suole usare il nome *comune sostantivato* per indicare l'astratto; si dice il *simile*, il *dissimile*, il *giusto*, il *bello*, il *santo* ecc. per dire la *somiglianza*, la *dissomiglianza*, la *giustizia*, la *bellezza*, la *santità* ecc. (3).

* (1) Anche l'esercitatio i giovanetti a cavar da' nomi comuni i nomi astratti, distinguendo ciò ch'è accidentale da ciò ch'è sostanziale negli esseri espressi da' nomi comuni, potrebbe divenire esercizio di alta e insieme dilettevole morale.

* (2) Talora il nome astratto, che manca nella lingua scritta, viva nella lingua parlata, come è appunto della voce *canità*, *cagnità*, che si ode più volte ne' dialetti della Venezia. Talora, se il nome comune non ha generato di sé il nome astratto, ha pur generato un verbo, il cui modo infinito, come si dirà in appresso, fa la veci di nome astratto. Così la lingua italiana, che non ha il nome *canità*, ha il verbo *cagneggiare* che esprime, se così può dirsi, la *canità* in atto, ha il verbo *accanire* che significa il partecipare di essa, e diventar quasi canino.

(3) Con questi nomi ha dato il titolo a diversi suoi dialoghi.

Vedesi da ciò chiaramente, che quelle parole furono le prime usate, e che quando la mente che si sviluppava ebbe bisogno di esprimere l'*astratto* diviso da ogni *concreto*, invece d'inventare vocaboli nuovi, trasportò quegli che già aveva in pronto a significare queste astrazioni: il che è legge costante nelle nazioni. Quando queste vanno innanzi col loro intellettuale sviluppo, di maniera che la lingua primitiva loro più non basti; prima di risolversi a coniare nuovi vocaboli, si appigliano al partito di alterare e distendere le significazioni de' vocaboli antichi.

4.*

Applicazione delle cose dette a rilevar lo stato intellettuale delle varie nazioni (1).

La lingua latina nei suoi scritti presenta un popolo più avanzato nelle espressioni, perocchè ella ha un uso più frequente di astratti. La parola *pulchritudo*, per esempio, è adoperata assai-simo da Cicerone anche in quei luoghi dove Platone non adopera che la parola bello, τὸ καλόν. All'incontro, i Latini usano la parola *pulchrum* assai propriamente, riserbandola quasi alla sola frase *pulchrum est*, la qual frase si riferisce sempre ad una cosa particolare, come, a ragion d'esempio, *Cui pulchrum fuit in medios dormire dies* (HORAT., Lib. I, ep. II, v. 50) * (2).

(1) V. *Metodica*. pag. 115-116.

* (2) Ciò che l'autore dice de' nomi latini astratti *pulchrum* e *pulchritudo*, si può ripetere degli Italiani *bello* e *bellezza*. Nè mancano gli esempj in Dante; il quale usò dell'aggettivo sostantivato *bello*, riferendolo sempre a qualche oggetto particolare, come là dove dice al suo maestro: *Tanto m'è BEL, quanto a te piace* (Inf. XIX); o dove allude a cose, che il tacere è BELLO (Inf. IV); o quando si fa dire dall'avo Cacciaguida: *a te fia BELLO Averti fatta parte per te stesso* (Par. XVII). Di tali astratti applicati a oggetto individuale, e così ridotti quasi a vita, si compiace il poeta che dava forma e tempra alla nostra lingua: e ora ne usa di gentili o leggiadri, come quando in un vago prato dell'Antipurgatorio gli si offrono allo sguardo le anime sedenti *in sul VERDE* e *in sui fiori* (Purg. VII); ora ne usa di forti o arditi, come quando al buon angelo che

Si può osservare che nella divina Scrittura per indicare l'astratto in ebreo, si adopera talora il nome comune in plurale, per esempio, *Spiritus Deorum* . . . (Daniel, IV, 15), per dire lo spirito della divinità: il *Sancta* o anche *Sancta Sanctorum* (Ps. CL, 4; e Levit. XIV, 13), cioè le *cose sante*, per dire la santità.

Queste maniere di dire esprimono lo stato della mente di un popolo che dopo aver astratto l'elemento comune delle cose, e avere inventati i nomi comuni, sente il bisogno di trovare anche un nome che sia atto ad esprimere direttamente e precisamente l'astratto medesimo. A tal fine, il primo passo che fa, si è quello di adoperare il nome stesso in senso astratto, dicendo, a ragion d'esempio, *Sanctum* invece di *Sanctitas*. Ma poi fa un secondo passo: vede che il nome comune *Sanctum* non è adeguato ad esprimere l'astratto santità, perocchè quel nome non indica che un oggetto santo alla volta, dacchè esso è comune, e l'astratto (la santità) è un elemento unico che si

porta in salvo l'anima di Buonconte, l'angelo maligno, che vuol vendicarsi straziandone il corpo, grida (Purg. V.):

Tu te ne porti di costui L' ETERNO,

Per una lagrimetta che il mi toglie;

Ma io farò DELL'ALTRO altro governo.

Nè lasceremo di notare, che ambedue le specie d'astratti toccate dall'autore possono usarsi con grazia a efficacia anche nel numero plurale, checchè ne dicano alcuni grammatici che vorrebbero vedarli solo nel singolare. Quanto alla prima specie, vedemmo già in Dante i *bianchi* dell' Angelo, come possiamo vedere ne' latini scrittori *angusta viarum*, *avia itinerum*, *devia mentis* ecc. Quanto alla seconda specie, abbiamo lo stesso Dante che dice alla Sapienza: *benedette Sieno in eterno le BELLEZZE tue* (Purg. XXIX), e nelle sculture del Purgatorio si dilatta di contemplare *Le immagini di tante UMILITADI*; come abbiamo *pulchritudines* in Plinio, *benignitates* in Plauto, e molti poi di tali bei nomi ne' Padri della Chiesa, de' quali ci basti citare S. Leone in quella cara sentenza da lui profferita nel Sermone sul digiuno: *Jejunium nostrum MISERICORDIIS pauperum suppleamus*: locuzioni attinte dalla Bibbia, dove compaiono di frequente le *miserationes*, la *miseriçordie*, le *giustizie del Signore*, o i santi uomini, *quorum PIETATES non defuerunt* ecc.

trova identicamente in molti oggetti; egli adunque, per avvicinarsi ad esprimere quell'astratto che in molti oggetti ugualmente si trova, a segnarlo volge il nome comune fatto plurale, dicendo *Sancta, Sancta Sanctorum*.

Il nome comune talora si fonda in un astratto di azione, o tale che si riferisce ad azione, per esempio il *movente* o il *fermo*: indi è che quando si passò ad esprimere con una voce l'astratto, si cangiarono tali nomi negli infinitivi dei verbi, che esprimono veramente l'azione o la passione astratta dalle cose. Indi avvenne che questi infinitivi fossero poi usurpati a significare l'astratto stesso non come atto, per così dire, ma come stato. A ragion d'esempio l'infinitivo ebraico, che significa *firmum esse*, si adopera pure per esprimere la fermezza *firmitas*. E non solo la lingua greca ama moltissimo di usare l'infinito del verbo in forma di nome (e veramente egli è un nome), ma anco a noi Italiani questa maniera è famigliarissima, la quale non era ai Latini. Laonde diciamo, per esempio, l'*essere*, il *far delle cose*, l'*andare*, il *venire*, ecc. * (1).

* (1) Questa facoltà di servirsi in più guise dell'infinitivo de' verbi, concede all'u scrittore italiano di esprimere il suo concetto ancor più attuale e vivo, che non farebbe lo scrittore latino; poichè, quantunque cotali infinitivi sieno talora usurpati, come nota l'Autore, a significare un astratto, per così dire, di stato, per la destinazione lor naturale li riserva a significare l'astratto dell'atto: onde sa sceglierli quasi intuitivamente la perizia specialmente del poeta e preferirli al nome astratto, quando egli vuol porgere più vivamente la cosa. Quando il Petrarca dice di Laura: *Non era L'ANDAR suo, cosa mortale*, il verbo *andare* è più evidente o più bello che non sarebbe qualunque altro nome. E quando l'Alighieri ricorda come gli rappa il sonno uno splendore ed *UN CHIAMAR*: *Surgi, che fai?* il verbo *chiamare* vale meglio che il nome *grido* o altro similante.

Ricorderemo intorno al modo infinito de' verbi anco la parole del N. A. nella *Teosofia*, vol. IV, pag. 77, nota 3: « Il modo infinito (indefinito) de' verbi è un astratto logicamente posteriore alle forme finite che esprimono l'azione con relazione al soggetto che la fa; e però manca o s'usa pochissimo nelle lingue più antiche. La base del verbo ebraico è la terza persona del preterito perfetto ».

Tutti i vocaboli, eccetto i nomi propri, segnano l'universale, e idee astratte (1).

I soli nomi propri, nell'accettazione degli uomini, segnano percezioni o memorie di percezioni avute: tutti gli altri vocaboli segnano degli universali. Tuttavia i pronomi dimostrativi *questo, quello* ecc., uniti al nome comune, lo applicano o restringono a significare percezioni, cioè oggetti reali percepiti.

Se si esamina il resto dei vocaboli che compongono una lingua, lasciati da parte i nomi propri, non se ne trova nemmeno uno che sia istituito o che si adoperi a significare *idee immaginali*. Quando adunque abbiamo detto che uno dei primi usi, che fa il bambino del vocabolo, si è quello di richiamare nella sua mente le idee immaginali, allora parliamo d'un uso proprio del solo bambino, diverso dall'uso che fanno del vocabolo gli altri uomini; e ciò, perchè il bambino non conosce ancora il preciso valore e l'uso comune del vocabolo * (2).

E che la cosa sia così, si conoscerà osservando, che sarebbe inutile del tutto inventare dei vocaboli a significare idee immaginali. Perocchè le idee immaginali sono infinite; e differiscono l'una dall'altra per distinzioni così minute, che niente importa agli uomini il notarle, e sarebbero anzi di grandissimo ingombro alla speditezza del parlare e del pensare. Primieramente, le percezioni d'una stessa cosa variano nell'uomo stesso, secondo che l'uomo percepisce più o meno della cosa: come le percezioni, variano le immagini, e le idee immaginali, che a quelle s'appoggiano. Egli è dunque impossibile l'avere per ciascuna di queste idee un vocabolo. In secondo luogo, variano tali idee nei

(1) V. *Metodica*, pag. 108-109.

* (2) Più sopra osserva l'autore, che quando il bambino ode con un vocabolo, p. es. *cavallo*, nominar cose simili, quanto volte passa un tale animale per via, egli non astrae tosto le note comuni del cavallo, ma crede passi quello stesso cavallo che altra volta vide e udì nominare cavallo: onde il vocabolo gli richiama la percezione e l'idea immaginale del cavallo altre volte veduto.

diversi uomini. Laonde se un uomo significar volesse coi vocaboli le proprie idee imaginali, non potrebbe egli essere acconciamente inteso dagli altri uomini, che non hanno quelle idee appunto. In terzo luogo, basta considerare quello che diceva Platone « che ogni cosa reale e finita si mola, si strugge e si rigenera di continuo ». Poniamo un cavallo: egli è diverso da sè stesso ogni po' di tempo che trascorra: egli porge dunque una nuova idea imaginale; basterebbe che a quel cavallo incanutisse un sol fiocco di pelo, o s'allungassero d'una linea gli orecchi, perchè dovesse avere un nome nuovo il suo tipo, la sua idea piena. È dunque impossibile che i vocaboli significhino tali idee imaginali o piene: sebbene il bambino, che non ne ha altre per avventura nella mente, le rinfreschi al suono del vocabolo, per l'analogia che esse hanno colle idee astratte, a significare le quali s'adoperano i vocaboli dagli altri uomini.

Non essendo le *idee piene* contrassegnate da vocaboli, rimangono inosservate: ed i filosofi stessi saltano a piè pari dalle percezioni alle *idee astratte* senza accorgersi delle *idee piene*, che stanno tra le une e le altre, come noi facemmo osservare (1).

Convien dunque considerare che non v'ha nè pur un sol vocabolo nella lingua (eccetto i nomi propri, i pronomi dimostrativi, e alcuni avverbi di luogo e di tempo) che non esprima idee astratte.

(1) *N. Saggio*, n. 761 e seg. — Coloro i quali preteendono che l'andamento naturale della mente umana sia quello di procedere passo passo dal particolare al generale, pongano ben mente a questo fatto. Le *idee imaginali*, che sono le prime o le più prossime alla percezioni particolari, non trattengono punto nè poco l'attenzione intellettuale dell'uomo, il quale trasalta a dirittura alle *idee astratte*, e solo queste esprima colle parole, solo queste fa oggetto del suo discorso. Questo fatto potrà sgannare tutti i sensisti di buona fede, i quali supponno hanno osservarlo. Io oso conoscere un solo filosofo moderno che abbia conosciuto l'universalità delle *idee imaginali*, e quando sono riuscito a farne ravvisare l'esistenza ad alcuno, questi ne provava gioia come d'una scoperta. Platone tra gli antichi parmi averle vedute, e a tenore di questa mia conghiettura ho interpretato alcuni passi dove parla delle *specie*, che mi parrebbero altrimenti inesplicabili.

C)

NOMI PERSONALI.

1.*

*Relazione espressa da' pronomi personali ** (1).

.... Il monosillabo *Io* dunque non esprime solamente il *soggetto*, ma di più sempre la relazione che ha il soggetto con se stesso mediante il sentimento intimo e le diverse sue riflessioni. I pronomi poi *Tu* ed *Egli* aggiungono un'altra relazione, perocchè indicano l'*Io* d'un soggetto, pronunciato da un altro soggetto. Se questo secondo parla col primo, tal relazione viene espressa col *Tu*; se non parla col primo, vien espressa coll'*Egli* * (2).

2.*

I pronomi personali e possessivi accennano intelligenza e proprietà (3).

Il *sè*, il *me*, l'*io*, . . . esprime un principio del tutto *personale*, involgente una coscienza, e però supponente un principio intelligente capace di rivolgersi sopra se stesso, e vedersi oggettivamente: insomma il soggetto che si *oggettivizza* intuendo o percependo il principio senziente identificato coll'intelligente nel grande specchio, per così dire, dell'essere universale.

* (1) V. *Antropologia* N. 809, n. — È a notarsi che le seguenti parole sono la conclusione d'un lungo ragionamento filosofico intorno alla natura dell'*Io*, sul quale il lettore può consultare i nn. 805-811 della stessa opera, il capit. XVII del libro III del *Rinnovamento* ecc., e i nn. 311-314 *Del supremo principio della Metodica*.

* (2) Indi si vede, che l'Autore reputa *Io*, *Tu*, *Egli* veri nomi, come li chiama altrove, benchè qui li dica *pronomi* o *viconomi* per adattarsi al linguaggio comune. L'iodola del nome apparisce manifesta nell'uso che ne fanno i Latini e gli Italiani, dicendo: *Ille ego*, *quell'io*, ecc. Del resto la parola *pronomi* è una prova che *Io*, *Tu* e altrettali nomi propri nacquerò più tardi del nome comune.

(3) *Filos. d. Dir.* vol. 1°, pag. 187, 188.

Il principio *personale* è il principio della *proprietà*, il *SE* è il principio del *SUO*: quello deve esistere, acciocchè possa esistere questo: e quello non esiste se non nell'essere intellettivo: onde non si dà vera proprietà se non nell'essere intellettivo... Al *proprietario* risponde il pronome personale *SE STESSO*, alla cosa *propria* risponde il pronome possessivo *SUO*. Perciò si usa in molte lingue la parola *proprio* invece de' pronomi possessivi *suo, tuo, mio*, e presso i Latini, a ragion d'esempio, Livio dice: *Non placebat socios propriis viribus consiliisque bella gerere* (L. II, e L. III), per dire *suis viribus* * (1).

2.*

Difficoltà del bambino a intendere i pronomi personali di prima e seconda persona (2).

Tanti e così difficili elementi racchiusi in questo monosillabo *Io* spiegano il perchè tardi e con difficoltà egli s'intenda.

* (1) Nel Lessico Forcelliniano si possono vedere esempi anche per la persona prima e seconda. Quanto alla lingua italiana, basta consultare la divina Commedia ad avere esempi per ciascuna persona. Il poeta rimembrandosi dell'istante in cui contemplava la divina Triade, dice: *Io veder volea...* *Ma non eran da ciò le PROPRIE penne* (Par. XXXIII), cioè le mie penne. Nel Purgatorio (X) contemplando le sculte immagini di superbi umiliati, esclama. *O Saul, come in su la PROPRIA spada Quivi parevi morto in Gelboè!* cioè sulla tua spada. E altrove (Purg. XX) fa dire ad Ugo Caputo così avara la sua progenia, *Che non si cura della PROPRIA carne*, cioè della carne sua.

Gli Inglesi segnano sempre con carattere maiuscolo il nome *Io*, ch'essi esprimono con una sola lettera (I); dando anche in ciò, se non m'inganno, un testimonio della forza del sentimento di proprietà che vige in quella nazione. Forse per la stessa ragione l'Inglese non omette mai l'epiteto possessivo là dove talora a noi parrebbe sottinteso o severchio: guai che, trattandosi di sé stesso, egli dica semplicemente: *ruppi la gamba*; ha propriamente bisogno di dirvi: *ruppi la mia gamba*, ho recitato il mio brevuario ecc., e que' possessivi rinforza colla pronunzia.

(2) V. il volume postumo intitolato: *Del principio supremo della Metodica* ecc., Torino, 1857, pag. 234-236.

Io ne feci l'esperimento sopra un uomo di più di trent'anni, mezzo scemo, il quale si chiamava Stefano Birti. Egli non era privo d'intelligenza, nè di favella; ma la sua intelligenza non giungeva ad intendere il valore dei pronomi personali. Quando parlava di se stesso, parlava sempre in terza persona, usando del suo nome Stefano; per esempio diceva: « Stefano è buon uomo », ovvero, « Stefano è povero », ovvero, « Stefano mangiò la tal cosa, o fece la tal altra ». Solamente che talora, quando pronunciava Stefano segnava col dito se stesso, come quando nominava il nome di un'altra persona segnava parimente la persona col l'indice. Io provai più volte a fargli intendere il valore de' pronomi personali *io, tu, egli*. Ben li ripeteva dopo di me, ma sempre macchinamente, senza saperli applicare, senza mostrare punto d'intenderne la significazione. Se io gli dicevo, poniamo: « io feci la tal cosa » egli ripeteva, « io feci la tal cosa »: se dicevo: « Stefano, sei tu stato nel tal luogo »? in vece di rispondermi, diceva pure: « Stefano, sei tu stato nel tal luogo »? Ma se io domandavo in terza persona, egli mi rispondeva, e rispondeva al domando.

Ho già detto che nei popoli antichi si trova una gradazione d'intelligenza, simile a quella che si osserva ne' bambini, e che le lingue antiche ne conservano le vestigia. Anche qui non manca la traccia dell'infanzia delle nazioni se si osserva che quanto le lingue sono più antiche, tanto meno gli uomini, introdotti a parlare, usano del pronome IO, come pure del TU. Questa è la ragione per la quale le lingue orientali amano di far parlare i personaggi in terza persona, anzichè nella prima.

Che, quando nostro Signore nel Vangelo favella di se stesso in terza persona chiamandosi « *il figliuolo dell'uomo* », usi di una maniera di parlare propria delle lingue orientali, questo fu osservato dai biblici della Germania (*Paulus*, exeg. Handb. 1. 6. 5. 465; *Fritzsche* in Matth. p. 320); benchè quei biblici, pieni di apparente dottrina, non possano mai sollevarsi ad intendere la forza di quell'espressione che usò a parlar di sè l'Uomo-Dio. Farò qui un'altra osservazione sul genio delle

lingue orientali. Quand'anco avvenga ch'esse adoperino *io* e *tu*, facilmente li mescolano colla terza persona, quasi mostrandosi non ancora sufficientemente perite nell'arte di maneggiarli. Questo si scorge ogni qualvolta a que' pronomi seguita il pronome relativo o espresso o sott'inteso. Prendiamo gli esempi sempre dalla lingua ebraica. In Ezechiello (XXI, 25) si volge il discorso al principe d'Israele, dicendogli: « Tu profauo empio principe d'Israele, di cui già il di sen viene ». Ora in questo passo traducendosi letteralmente, non suonerebbe « di cui già il giorno sen viene »: ma « il quale viene il giorno di lui » in terza persona. — In Isaia parimenti il passo (LIV, 4) tradotto nella Volgata, *Lauda sterilis, quae non parit: decanta laudem et hymnum, quae non pariebas*, tradotto secondo la lettera ebraica, suonerebbe così: « Canta o sterile, la quale non partori, e rompi in canto, nitrisci, la quale non partori »: dove si muta la seconda persona in terza. Nel seguente passo, pure d'Isaia (XXVIII, 46), si muta parimente in terza la prima persona, « Ecco me, il quale fondò ». In molti altri casi nasce nella lingua ebraica, che avendosi cominciato il discorso colla prima o colla seconda persona, si termini colla terza, come si può vedere presso gli ebraisti: la prima e la seconda persona riuscivano difficili a tenersi ferme nella mente degli antichi * (1).

* (1) Il parlare di se stessi in terza persona, così conforme a natura e così frequente nella prima età de' fanciulli e della nazioni, ha uso elegante anco nelli scrittori delle età più civili; e i poeti Latini ce ne porgono esempi ancor più frequenti che gli Italiani. Così, in Properzio, Cornelia parlando di sè allo sposo Paolo: *Non FUIT exuvias tantis Cornelia damnum* (IV, 41); in Ovidio, Penelopa ad Ulisse: *Hanc tua Penelope lento tibi MITTIT, Ulysse* (Her. L), e Leandro ad Ero: *MITTIT Abydenus, quam mallet ferre, salutem* (Her. XIX), con frase usata comunemente dai Romani nella loro epistole.

Ne' Latini si può osservare altresì come indizio di cultura non poco avanzata, e d'un vigoroso sentimento della propria personalità, il nobile uso che i parlanti fanno del proprio nome, equivalente al pronome personale *io*, accordandolo col verbo in prima persona. Così, in Properzio, la citata

Che se noi rivolgiamo l'attenzione a' bambini, potremo facilmente notare la difficoltà che essi provano a rettamente usare i pronomi personali *io* e *tu*. In vece delle mie proprie osservazioni, assai volentieri accolgo le altrui, quando son confermate dalle mie; perocchè adducendo io l'altrui testimonio, niun potrà dire ch'io piego l'osservazione al servizio del mio sistema. Una donna adunque, la quale non aveva certamente in mira di venirmi in aiuto, quando osservava e quando scriveva, una donna di cui riferisco sempre volentieri le osservazioni, perchè solitamente vere e sagaci, scrive tutt' al mio uopo così:

- Ciò che imbroglia più la testa del povero bambino sono i
- pronomi. Specialmente il ME e l'IO restano lungo tempo per
- lui come in una nube. Applicandosi queste parole unicamente
- a colui che le pronuncia, non le si adoprano quando al bam-
- bino si parla di lui stesso: egli ad ogni momento le vede can-
- giar d'oggetto senza che ne sia mai il soggetto egli stesso (1):

Cornelia: *Nun minus immites HABUI CORNELIA Parcas?* a in Ovidio, Fillide a Demofonte: *Hospita, Demophon, tua te Rhodopeia PHYLLIS Ultra promissum tempus abesse QUEROR* (Her. II). Virgilio fa dire a Menesteo: *Non jam prima PETO MNESTHEUS, neque vincere certo* (Aen. V.); Orazio fa dirsi dal suo servo: « *Iamdudum ausculto; et cupiens tibi dicere SERVUS Pauca, REFORMIDO* » (Sat. II. VII): nel quale ultimo nome, piuttosto che il sentimento della personalità, v'avrebbe quello della negazione di essa, se tutto il contesto non accennasse ironia. È celebre il *MEDEA, FUGIAM?* di Seneca; o l'altro, non men bello, di Livio: *HANNIBAL PETO pacem*.

Di tali modi potrebbero citarsi esempj anco negli scrittori greci più antichi, a nello stesso Omero, nel quale è pur notevole l'uso della seconda persona invece della terza, come quando, invece di scrivere: « Ed Eumeo rispondendo così disse a Ulisse »: scriva: « E lu, o Eumoo, rispondendo così dicesti a Ulisse » (Odiss. XIV, 55).

(1) L'IO infatti suppone, come abbiain veduto, 1° che l'uomo che ne fa uso abbia il concetto astratto dell'azione del parlare; 2° che riferisca quest'azione del parlare ad un soggetto che parla; 3° che intenda che l'IO significa appunto questo soggetto parlante. Chi non vede quanto debba esser difficile a farsi tutto ciò dal bambino? e a farsi ancora di più di ciò, come risulta dall'analisi che noi abbiain data dell'IO?

- quindi accade che non gli venga il pensiero di servirsene.
- Allorquando egli vuol designar la persona sua propria, egli
- si considera, per così dire, dal di fuori (1), e parla di sé
- come di un altro, chiamandosi col suo nome. *Dare ad Al-*
- *berto, menare Alberto*, ecco le espressioni di cui egli fa uso.
- Io ho sentito un bambino, cui si dava del *tu*, servirsi sempre
- del pronome *tu* parlando di se medesimo. L'introduzione
- dell'*io* sarebbe cosa curiosa ad osservarsi » (2).

ARTICOLO III.

DEL VERBO.

1.°

Differenza tra Nome e Verbo (3).

La parola *essere* esprime un atto, l'atto assolutamente primo.

Un atto può essere concepito ed espresso in due modi, 1° come un atto che si *vede* farsi, e 2° come un atto che si *fa*.

Nel primo modo, cioè come *veduto* dalla mente, s'esprime co' nomi e cogl' infiniti de' verbi che sono de' nomi; tale è pure il modo infinitivo ESSERE.

Nel secondo modo, cioè come atto *che si fa*, senza la relazione di veduto, s'esprime con quella inflessione che i grammatici chiamano la terza persona del verbo presente, come quando si dice: È.

I due modi di concepire espressi colle due inflessioni ESSERE, ed È, sono concetti diversi dello stesso atto, e si distinguono, perchè esprimono lo stesso atto in due relazioni, la prima con chi lo può vedere, relazione di conoscibilità, la seconda con chi lo fa, o con se stesso che fa.

(1) Quasi' osservazione sola contiene un'intera dimostrazione della nostra teoria ideologica che stabilisce l'intendimento avere per sua forma l'*oggetto essenziale*, che è l'essere in universale.

(2) Mad. Nocker de Seussure, *Education progressive etc.* L. II, c. VI.

(3) *Logica*, n. 321.

E questa è la differenza essenziale e radicale, che passa tra i nomi e i verbi. Quelli esprimono atti in quanto sono *per se visibili*, questi esprimono atti in quanto sono *operati* * (1).

Giulio Cesare Scaligero (*De Causis L. Lat.*) cercò di provare che la distinzione fra i nomi e i verbi sia fondata nella differenza tra le cose *permanenti* e le cose *fluenti*. Benchè questo non sia esattamente vero, chè il verbo *È*, a cui si riducono tutti gli altri verbi, non esprime una *flussione* di cose, ma un *atto permanente*, tuttavia mi sembra, che lo Scaligero abbia intraveduto una parte della verità; poichè l'uomo suol considerare l'atto, quand'è espresso direttamente dal verbo, come un movimento, perchè i movimenti e le transizioni sono gli atti che più lo colpiscono. Gli autori della *Logica* di Porto-Reale diedero al verbo per suo carattere l'*affermazione*, ma non distinsero tra l'affermazione *possibile* e la *reale*; non videro che il verbo non esprime mai la pura affermazione che si segua co' vocaboli sì e no; ma l'atto della mente che l'apprende, un'affermazione almeno possibile * (2).

* (1) Quando si dice che il verbo esprime gli atti che si fanno, è a intendersi gli atti in quanto hanno vita propria, indipendente; mentre all'opposto il nome ci porge gli atti come oggetto meramente pensato, il quale non esiste se non dinanzi al pensiero. Onde si vede come i nomi in generale appartengono al mondo ideale, e i verbi son quelli che nel contesto del discorso, ossia nella serie de' giudizi, attendoli della loro vita (propriamente coll'affermazione, verbo interiore) li fanno traspasare, a dir così, nel mondo reale. È poi notevole la definizione del nome e del verbo, che, molto simile alla Rosminiana, dà il Cardinal Gaetano, e che vien citata dal sig. Giuseppe Zanchi in un bel lavoro intorno a cose grammaticali, stampato a Verona, l'anno 1870. « Coi nomi, dice l'acuto commentatore dell'Aquinate, le cose vengono significate come *conceptae* (ut *conceptae*); coi verbi poi, come operate (ut *exercitae*) ». (In S. Thom. p. I^a 1^o q. 2, a. 3).

* (2) Come l'affermazione esiga una dualità, che poi diviene soggetto e predicato, e come l'affermante deve esser stato posto in comunicazione col mondo reale, si spiega nella *Logica* là dove parlasi del giudizio e dei tre elementi della proposizione, e ancor nella *Psicologia*, vol. II, n. 1485 segg. Aggiungeremo una nota scritta di mano dell'Autore intorno ad altre differenze

Verbo sostantivo espresso o sottinteso in tutti gli altri verbi (1).

... L'essere stesso, intuito naturalmente dall'anima, è il principio della filosofia, come con più altri ragionamenti si potrebbe chiaramente dimostrare. Questa dottrina è anco del senso comune; poichè ella si ravvisa nella composizione e nell'intima natura di tutte le lingue che sono le depositarie del senso comune. Il verbo ESSERE, che si suol chiamare da' Grammatici *verbo sostantivo*, entra sempre, espresso o sottinteso, in ogni discorso; in ogni affermazione si viene a dir sempre « la tal cosa È » ecc.; di maniera che questo solo potrebbe tener luogo di tutti gli altri verbi; ed ogni pensiero si esprimerebbe sufficientemente col verbo ESSERE e con de' nomi: a ragione d'esempio, in luogo di dire « io mangio » potrebbesi dire « io sono mangiante »; e così dicasi il medesimo di qualsivoglia altro verbo. Sicchè i verbi diversi, di cui si compone una lingua, non sono che maniere più compendiose e più variate per esprimere il verbo ESSERE, e nulla più. Dall'espulsione pertanto di tutti i verbi, ritenuto il solo verbo *essere*, tornerebbe la lingua a

del Verbo: « Il Verbo essendo un'azione o passione in atto, e non un atto a compito come il Nome sostantivo, appartiene propriamente ai Nomi aggettivi e o di modo. Ma nel Participio l'azione si considera come adente al soggetto agente o paziente, e però il Participio vien propriamente riconosciuto per Nome. Nell'infinitivo l'azione è considerata in se stessa indipendentemente dal soggetto: l'infinitivo adunque è un nome aggettivo sostantivato: *il fare*, *il dire* ecc. come mostra l'uso greco e italiano. Nelle variazioni vi ha un complesso d'idee; poichè si distingue il nome (soggetto) dalla sua operazione e passione: si distingue la varietà de' soggetti (passione) e gli accidenti dell'azione (tempi, condizioni ecc.). Il preterito segna un'azione passata: e poichè è più facile vedere a contemplare un'azione in atto nel tempo passato, che nel presente o nel futuro, quindi le lingue antiche fan del preterito perfetto il tema della conjugazione ».

(1) *Introduzione alla Filosofia*, Cossle, 1850, pag. 363.

massima semplicità, e questa via sarebbe a tenersi da chi volesse formare una *lingua universale*. E diciamo che la lingua tornerebbe a massima semplicità, essendo noi persuasi che tale fosse la lingua primitiva dove l'essere tenesse luogo di tutti i verbi, il che resta in qualche lingua vivente come nella lingua Basca * (1).

ARTICOLO IV.

DELLE PARTICELLE CONGIUNTIVE (2).

Il primo autore in Italia, che scrivesse buone letture pei fanciulli della più tenera età (3), dettò per essi delle sentenze staccate, ommettendo per lo più le congiunzioni. Mi si permetta di riferire la ragione di questa omissione colle sue stesse parole: « La prima cognizioncella, dice, che delle cose riceve « (il fanciullo), immagina che sia quel tanto che saper ne debbe, « e quindi pago della prima, viene tostamente in desiderio di « un'altra e con ardore e con quell'avacciamento che è pro- « prio della primaticcia età. — Ora, in prima ognuno appara « a cernere le cose e sceverarne le parti; poscia ad intenderne « il collegamento, l'unità e le correlazioni. Cotesto secondo « grado di conoscimento è quello appunto che si dinota per

* (1) Una nota manoscritta dell'autore aggiunge: « La lingua basca ha « duo soli verbi *NIZ* io sono, e *DUT* io ho; ma *DUT* è derivato da *DA* « terza persona del verbo *NIZ* nell'aggiunto della *T* finale per cui s'in- « dica la relazione personale dell'individuo che parla, ocl che *DUT* si- « gnifica: esso è a me, mi appartiene, io l'ho ». Son già noti gli usi ele- « ganti che ha anche in latino il verbo *esse* col medesimo significato.

(2) V. *Metodica* ecc. pag. 56-58.

(3) Giuseppe Taverna sacerdote Piacentino pubblicò la sua prime lettura pe' fanciulli in Parma nel 1808. — Se ne videro poi molte edizioni con miglioramenti fatti dall'autore. Nell'edizione del 1817, e nelle posteriori trovansi la lettera dedicatoria all'I. R. Delegato delle Provincie Bresciane D. Francesco Torriceni, dalla quale lettura prendiamo l'osservazione circa l'ommissione de' nessi.

- le congiunzioni, l'ufficio delle quali si è di legare insieme
- le membra del discorso e le sentenze ed i periodi. Se dunque i fanciulli del primo grado di conoscenza, qual è quello di sceverare l'una dall'altra le cose, si tengono per contenti, ne conseguita ch'egli non avranno attitudine e disposizione ad apparare il sentimento delle congiunzioni se non dopo che saranno alquanto paglie queste prime lor voglie ».

Egli è verissimo che il fanciulletto s'applica ad intendere il senso di ciascuna sentenza, ma non pone mente alle congiunzioni che nel discorso insieme le legano, di modo che queste pel tenero fanciullo sono perdate. Ma perchè ciò? — La ragione netta si trova nel principio nostro: i nessi del discorso significano intellezioni d'un ordine più elevato delle semplici sentenze, che per quelli si congiungono insieme: e perciò non possono essere raggiunti dalle menti de' fanciulli che non riceverterro ancora in sè le intellezioni espresse nelle singole sentenze. Il che si capirà tostochè si osservi che il pensiero di un nesso o d'una relazione tra due cose è tale, che non può nascere se non preceduto da' pensieri delle due cose singolari. I pensieri dunque delle cose singolari sono quelli che somministrano la materia necessaria al pensiero delle relazioni che passano tra queste cose, e perciò sono d'un ordine anteriore.

Ma avanti all'ordine delle sentenze, non vi è qualche altro ordine d'intellezioni pel giovanetto? Sì certamente: vi ha quello di semplici concezioni, le quali sono espresse da vocaboli isolati. Questo fu rivelato dall'esperienza a Vitale Rosi (1); e perciò egli cominciò il suo eccellente Manuale di scuola preparatoria dagli esercizi che conducono il giovanetto a conoscere i nomi delle cose, sottoponendo alla mente di lui il significato di un vocabolo alla volta, considerato come seguio di un oggetto e non come elemento di proposizioni. Applaudi a questo principio l'abate Lambruschini, il quale parlandone dice così: « Alcuni

(1) Il signor Vitale Rosi Direttore degli studi del Seminario di Spello pubblicò il Manuale che noi citiamo, in Foligno l'anno 1832.

« han pensato (ed io era tra questi) che si potesse dal bel primo
 « presentare ai bambini una proposizione che abbia un senso ;
 « e di essa facendo loro a mano a mano conoscere le parti,
 « esercitarli fruttuosamente nell'analisi. Ma quest'analisi riesce
 « ai bambini troppo difficile, e se ne stancano. — L'esperienza
 « mi aveva fatto conoscere, avanti ancora ch'io avessi avuto
 « notizia dell'opera del Sig. Rosi, che bisogna da prima por-
 « gere ai fanciulli per soggetto di esame idee meno complesse ;
 « altrimenti, invece di esercitare la loro mente, la si affatica.
 « — Avevo dunque preso anch'io a far loro conoscere le pa-
 « role separate, o per dir meglio a far loro esaminare il valore
 « di quelle che già conoscono » (1).

Or dunque, perchè i fanciulli troppo si stancano a porger loro proposizioni da analizzare? — Perchè si pretende con ciò che facciano due operazioni mentali ad un sol tratto, due operazioni che di loro natura sono successivo e non possono essere contemporanee. L'una di queste due operazioni comprende quelle intellezioni, con le quali il fanciullo viene a conoscere il significato de' singoli vocaboli; l'altra comprende quelle, con le quali il fanciullo dee annodare tra loro i vocaboli per farne riuscire il senso della proposizione. Or non è chiaro, che il sentimento di tutta la proposizione è un pensiero che non può esser fatto dall'uomo se non prendendo la sua materia da altri pensieri più elementari, cioè da quelli co' quali s'abbraccia il sentimento delle singole parole? Le intellezioni adunque, che non hanno per loro scopo se non l'intendere una voce alla volta, appartengono ad un ordine anteriore a quelle intellezioni che mirano a far intendere tutta una proposizione; e perciò queste intellezioni non possono esser fatte dal fanciullo se non lasciandogli il tempo necessario a compir prima quelle * (2).

(1) *Guida dell' Educatore*; tom. IV, p. 131.

* (2) Qui l'Autore chiama *Congiunzioni* tanto le particelle che congiungono l'una coll'altra sentenza, quanto le particelle che congiungono l'uno coll'altro vocabolo, detto solitamente dai Grammatici *Preposizioni*. Forse agli

L'osservazione dell'abate Rosi è simile a quella fatta prima dall'abate Taverna. Questi aveva osservato che i fanciulli non giungono da prima a conoscere il valore delle congiunzioni che legano tra loro le sentenze; quegli osservò di più, che i fanciulli non giungono da prima a conoscere il valore delle congiunzioni che legano tra loro i vocaboli, dal qual legame riescono le sentenze. L'una e l'altra osservazione non sono che casi particolari del principio nostro generale.

sfugga avvisatamente la voce *Preposizioni*, come troppo vaga e indefinita: fors'anco egli schiva la divisione della particella in *Congiunzioni* e *Preposizioni*, che molto vultu imbroglia i fanciulli, i quali vedono comparire una stessa voce or congiuntiva di sentenza, or di vocabolo, e pendono incerti tra la congiunzione, o la preposizione, o l'anco l'avverbio.

Del resto, dalla dottrina qui esposta s'intende quanto importi insegnare ai fanciulli l'uso delle particelle congiuntive, non già con nuda teoria troncadolo dalla viva favella e compandole quasi in aria da sé, ma aiutandosi con a racconciare con esse nella tenere menti il filo delle idee già prima spiegate, e a raccogliero intorno all'idea principale le accessorie, aggiungendo a quella splendore, a questa efficacia. Ognuno di noi sa certamente che nella perizia dell'usar tali particelle sta molto della eleganza della nostra favella; ma, sia che le particelle, siccome ultima parte della Grammatica, ci abbiano trovati già stanchi e addorziati dal resto, sia che abbiain creduto impararle abbastanza noi segnascisi che s'insegnano insieme co' uomi, sia che ai maestri fallisca l'arte di destare interesse pel legami delle idee, mentre il fanciullo corre avidamente alle idee stesse, fatto si è che pochi son bene esperti di questa parte della Grammatica; e a non pochi forse potrebbe applicarsi quel *calce senza rena* che fu detto di Calligola appunto perchè mancavano al discorso di lui quella particelle, dove è al gran parto di ciò che i Grammatici chiamano o dovrebbero chiamare *costruzione*. Del Rosmini giovinetto, un testimonio non dubbio, il Tommaseo, dice: « Notava i modi belli; e sentiva non « nolo per istinto di scrittore, ma di filosofo, il valore di quella particella « che, da' pedanti abusata o scambiata, e frastese, rendono la loro maniera « strana nella stessa affettata semplicità, ma che sono i legamenti vivi delle « idee, compongono in bella e salda proporzione il costrutto; digne vna- « mente per esse di questo nome: fanno del congegno de' suoni e di quel « de' concetti una intera armonia, nella quale la mente insieme e l'orecchio « contentati riposano ».

ARTICOLO V.

CENNI SULLA LINGUA PRIMITIVA * (1).

1.*

Il saper primitivo dovette essere simbolico.

Tutti i monumenti della più remota antichità provano, che il primo carattere che contrassegna il sapere delle scuole e delle nazioni antichissime è quello di un sapere *simbolico*, ossia espresso in segni atti a essere percepiti dai sensi corporei. E come questi simboli o segni sensibili non sono sempre atti a esprimere le idee e le dottrine adeguatamente, indi nacque che in tali espressioni vi ebbe sovente qualche oscurità, la quale si accrebbe col volgere de' tempi per la dimenticanza della originaria istituzione di que' segni e delle circostanze che accompagnavano la loro invenzione. Con questa osservazione si spiega il carattere delle antichissime dottrine, che è quello di essere *enigmatiche*. Enigma vale quanto una parola o un discorso oscuro e involto: e di questa maniera di dire (d'altra parte necessaria) gli antichi presero poscia anche uno speciale diletto per la sottigliezza d'ingegno che in esso si prova e si

* (1) Il 1°, 2°, 3° de' seguenti numeri son tratti dall'opera inedita che ha per titolo *Antropologia soprannaturale*, il 4° e il 5° da abbozzate memorie sull'origine delle lingue, che abbiamo trovato ne' mss. dell'Autore. Invero i molti frammenti lasciati intorno a questo argomento, mostrano come egli vi avea dedicato intensi e affettuosi studj per lunghi anni. Ma, poichè a soverare in que' manoscritti i pensieri dell'Autore dagli estratti ch'egli faceva d'altre opere, a scernere ciò ch'egli più tardi tenne o modificò in altri scritti, a comporre e ridurre le sparse idee a un tutto, secondo la probabile intenzione di chi scrisse, obbedirebbesi e perizia e diligenza a tempo, noi ci restringiamo alle poche seguenti pagine, quasi lineamenti segnati per un grande lavoro: dove ci pare di esser certi della mente del Nostro; poichè i tre primi numeri erano stati già da lui preparati alla stampa coll'opera intera, e i due ultimi non sono che una ripetizione e conferma de' primi.

manifesta; sicchè per gli enigmi i sapienti si distinguevano dagli altri uomini, e facevano più palese la loro eccellenza. Perciò le più antiche memorie parlano tanto di questo genere di sapere. Nei Proverbi di Salomone si fa consistere il senno nel deciferare enigmi. « Udendo, il savio diverrà più savio — penetrerà la parabola e la interpretazione, le parole de' sapienti e i loro enigmi » (1). Non so come certi eruditi, senza por mente a queste parole e altre simili che si trovano nelle sacre Lettere, cacciano i sensi enimmatici fuori delle divine Scritture, e pretendono che queste si devano interpretare a quel modo che farebbersi d'un libro de' nostri tempi. All'opposto dovrebbero rammentare che i libri sacri sono antichissimi, e dovrebbero considerare che i primi uomini non si potevano istruire da Dio senza simboli, e però senza enigmi. I quali d'altra parte non si rinvengono usati solamente nelle antiche memorie degli Ebrei, ma ben anche in tutte le notizie di quell'Oriente che fu la culla del genere umano. Che presso gli Arabi fossero pure comuni gli enigmi, lo prova anche la Regina de' Sabei, la quale venne a visitar Salomone, *ut tentaret eum in aenigmatibus* (2). E a cui non son note le antichità Cinesi e Indiane, che nei nostri tempi vennero in luce, e che si trovarono tutte del medesimo stile comune all'Oriente? I savj stessi che dall'Oriente dedussero il sapere nella Grecia, ritennero quella maniera orientale; e basti per tutti accennare Pitagora. Ma le tracce si ravvisano anche nei più recenti. Platone dice di Simonide, aver lui insegnato che cosa era il giusto, in un modo enigmatico (*De Repub. lib. I*). E chi non conosce finalmente quante cose Platone stesso velò sotto misteriosi e oscuri detti? Non si può adunque dubitare che lo stile simbolico e enigmatico non sia conforme al genio dell'antichità: e la spiegazione di questo genio si trova nella natura degli uomini primitivi, nelle leggi che dovevano presiedere allo sviluppo del genere umano.

(1) Prov. I, 5. 6.

(2) II, Par. IX, 4.

Questa verità è molto importante e scioglie nel modo più luminoso l'obbiezione che si fa allo stile delle divine scritture. Perché mai, si dice, Iddio volle parlare oscuro? A qual fine velare con simboli e con enigmi le verità più salutari? — La risposta è palmare e efficacissima: non si poteva far altro, volendo parlare agli uomini primitivi e nudi di cognizioni: non c'era altra via di aiutare il loro sviluppo. E perciò il parlare simbolico delle divine scritture, lungi dal poter indurre alcun dubbio sulla divinità di esse, è anzi una prova manifesta di loro autenticità e della sapienza del loro autore, che avendo creato gli uomini, seppe usare con essi un linguaggio al tutto convenevole alla loro natura e allo stato in cui si trovavano * (1).

2.

Nella lingua primitiva gli oggetti sensibili dovevano essere mediatori fra le parole e le idee delle cose divine, e perciò la parola era simbolica.

Tutti i pregi della natura da noi sensibilmente percepiti possono essere i mediatori fra le parole e le idee delle cose divine, e tanto più, quanto questi pregi si considerano nella grandezza maggiore che per noi si possa.

Quando si tratta di significare colle parole cose divine, delle quali non abbiamo nella vita presente la percezione, ciò che ci conduce ad affiggere il significato a quei vocaboli non è già la similitudine che abbiano colle cose significate gli oggetti sensibili che vengono sottoposti ai nostri sensi nel medesimo tempo che ci si fa udire il suono delle voci; ma solo una cotale analogia che essi hanno. Di modo che qui avviene che le parole siano analoghe alle cose divine che esprimono; e nulla più che una nuova analogia sia quella che si intromette mediatrice a farci intendere il significato delle parole. E ciò basta

* (1) Altre belle ragioni del parlar misterioso e simbolico de' sacri libri abbiain già vedute nel III Capo, dove l'Autore tocca del linguaggio destinato a esprimere cose soprannaturali (V. pag. 121-126).

trattandosi d'idee di oggetti divini, le quali, per dirlo con una denominazione acconciamente trovata dal Falletti, sono idec di semplice indicazione.

Or considerando l'uomo primitivo, manifesta cosa è che le più grandiose impressioni sensibili, ond'egli veniva tocco allo spettacolo dell'universo materiale, erano quelle dell'ampiezza de' cieli, della immensità della terra, della profondità dei mari, del giorno e della notte. E tali solenni impressioni, le prime da cui fosse più colpito, son quelle appunto che meglio potevano prestare a lui il servizio d'intendere una lingua che gli parlasse della divinità, e delle relazioni di questa coll'uomo. E io sono di avviso, che una tale osservazione ci può additare una traccia che ci conduca a formarci qualche idea della lingua primitiva, ben diversa, a mio parere, dalla ebraica e da ogni altra lingua vivente o conosciuta.

Le grandi parti dell'universo materiale da me accennate, che prime é più profondamente commovevano i sensi dell'uomo, dovevano esser per lui altrettanti emblemi del Creatore, e rivelarne al suo sentimento la potenza e la maestà. Ma a far ciò conveniva che in queste grandi parti dell'universo egli non figgesse già un'attenzione quasi direi materiale, tutta in esse sole raccolta, ma nobile e spirituale, intesa a mirare in esse a cercare cose ancor maggiori di quelle che contenevano, per mezzo di quella facoltà dell'anima umana che dagli effetti si eleva velocissima alla causa, e che ho denominata *facoltà integratrice*. Al qual passaggio dalle grandezze dell'universo alle grandezze del Creatore, faceva mestieri che l'uomo usasse dell'astrazione; cioè che astraesse la grandiosità e sublimità di tali cose sensibili dalla loro materialità; e di quella grandezza e sublimità astratta si servisse poi alla contemplazione di un Ente invisibile, Creatore del tutto, applicandola a lui; poichè non si possono applicare le qualità di un oggetto a un altro in quanto sono concrete, ma solo in quanto da noi astratte. Appunto le parole potevano essere solo quelle che lo eccitassero a formare questi astratti nel tempo stesso che gli esprimevano

gli oggetti divini. Sicchè, supponendo che Dio abbia il primo parlato all'uomo primitivo è parlatogli di sè e delle relazioni dell'uomo con lui, i vocaboli che componevano il discorso divino, toccando le orecchie dell'uomo, dovevano eccitare e condurre l'anima sua a due riflessioni successive: la prima delle quali spianava l'intelligenza di que' vocaboli, e la seconda dava l'intelligenza della simbolica significazione dei medesimi.

3.

Spiegazione del modo onde ciò poteva avvenire nella lingua primitiva, la quale fu parte divina e parte umana.

Acciocchè s'intenda meglio quanto qui voglio dire, si consideri che Iddio, vestito di forma sensibile e parlante all'uomo di recente uscito dalle sue mani, nello stesso tempo che pronunciava la parola che doveva significare la immensità della divina natura, faceva tal atto che spiugesse l'uomo a mirare la immensità degli spazi celesti, venendo quasi a dirgli: l'attributo che io esprimo con questo vocabolo è pari alla infinita estensione degli spazi luminosi de' cieli che tu contempli. Suppongo adunque che uno stesso vocabolo fosse adoperato e a significare il cielo, e a significare l'attributo divino, e che questo vocabolo fosse un astratto, la cui significazione si rendesse concreta sol quando si applicava a un oggetto particolare: applicazione, che si faceva mediante quell'atto esterno e sensibile che si aggiungeva alla pronunziazione del vocabolo e che chiamava l'attenzione sopra l'oggetto significato. Supponiamo, a ragione d'esempio, che la parola *cielo* secondo la primitiva sua significazione valesse quanto dire *l'esteso*. Al pronunciare di questo vocabolo immaginiam si aggiungesse insieme alcun atto esterno, come il braccio elevato colla palma stesa, sì che richiamasse gli occhi e l'attenzione al cielo; e il contesto del discorso, e tutte le circostanze esterne concomitanti persuadessero l'uomo, di facoltà svegliatissimo e perfetto, a intenderlo in tal modo. Egli era facile dopo di ciò, che la parola *esteso*,

applicata a significare il cielo, si traesse a significare *Dio immenso*, come se quel Dio che parlava sensibilmente avesse detto all'uomo: lo sono il cielo, ossia l'esteso.

La parola dunque in principio doveva servire a due usi, cioè primieramente alla formazione degli astratti, secondariamente a significarli. E con queste dottrine alla mano convien mettersi dentro alla ricerca della lingua primitiva. Nella qual opera il più prezioso monumento che noi abbiamo sono certamente le divine scritture, e fra le parti che le compongono quelle che sono scritte in lingua simbolica. Poichè vi ha, senza dubbio, nella divina scrittura in alcune parti una lingua simbolica, la quale contiene le traccie della lingua primissima. E simbolica io chiamo quella lingua, la quale denomina le cose sussistenti con un vocabolo astratto, applicando questo vocabolo a due oggetti sussistenti, l'uno de' quali sensibile e materiale, e l'altro soprasensibile, e facendo intendere questo secondo col mezzo del primo che ne è come il simbolo. Tale doveva essere la lingua primitiva: e ora la chiave di questa lingua simbolica e primitiva deve massimamente cercarsi nel primo capitolo della Genesi, che narra i principj di tutte le umane cose e dell'intero universo.

Ponendoci a leggere con queste avvertenze quella sacra pagina che ragiona la generazione del cielo e della terra, avviene che non senza scoprirvi delle sublimi dottrine ci abatteremo a quel racconto, ove Dio stesso si fa a imporre i nomi alle maggiori parti dell'universo e ai fenomeni più solenni della natura, denominando egli, primo a parlare, la luce e le tenebre, il cielo, la terra e gli abissi: cinque grandi oggetti che, se l'intendimento mio in questa trattazione lo permettesse, vorrei mostrare esser gli elementi primi della prima favella, quasi come cinque sono gli elementi di ogni particolare discorso. Ma qui mi conviene per modo al desiderio di spaziare in questo argomento bellissimo; onde mi contenterò di aggiungere una sola osservazione.

Iddio, imponendo un nome astratto e comune alle maggiori

parti dell'universo, insegnò all'uomo di fare il medesimo. E l'uomo che impose i nomi alle parti minori dello stesso universo, serbò il metodo imparato da Dio di denominare le cose, e appellò gli animali con vocaboli astratti o comuni: il che viene a indicare assai chiaramente il sacro testo dicendo: « Che il nome posto da Adamo a ogni animale è il nome suo proprio », ossia il nome che gli conviene. Dalla quale osservazione si fanno manifeste due cose:

- 1.° Che la lingua primitiva è parte divina e parte umana.
- 2.° Che ella fu una lingua simbolica * (1).

4.°

La stessa verità esposta in altra maniera.

La lingua divina adunque è la *generalissima*, o sia quella che esprime le cose generalissime; la parte umana della lin-

* (1) Quindi si può anche facilmente arguire che l'idolo del parlar primitivo dovea generare, prima delle altre arti della parola, la Poesia. Intorno alla quale precedenza, non mi paiono da omettersi le seguenti parole trovate ne' mss. da' quali fu tolto il resto:

« Sempre l'uomo ha dapprima l'idea totale o completa, o solo in appresso la scompose mediante l'analisi. — Per questo fu inventata prima la *Poesia*, e poi la *Eloquenza*, come puoi vedere ne' luoghi degli antichi, riferiti dal Menagio, in Diogene Laerzio al Lib. I, segm. 119; perchè la Poesia è *idea completa* o sia completo segno dell'umana sentimento. Essa dopo si scompose in tre parti: nella *lingua*, nel *metro* o *collocamento*, e nella *musica*; e si trovò che ciascuna è segno: odo *prosa*, *verso*, *musica* furon tre cose, e mentre ora formavano una in origina...

« Scrisi nella *Politica* che gli Angeli, dovendo parlare con lingua umana, parlerebbero con lingua traspositiva. Questo viene dal già detto, che la Poesia è il più perfetto modo di parlare la nostra lingua. Gli antichi parlano della *lingua degli Dei*, Omero nell'*Iliade*, Platone nel *Fedro*, Dione Crisostomo nel *Sermone nepl tuxetor* e nel *Tputat*, Massimo Tirio nella *Dissert.* XXXVI. V. Diogene Laerzio L. I, segm. 119, e le note ivi de' Commentatori.

gua è la *particolare*, cioè quella che segna cose particolari. Le cose segnate da Dio furono sommamente *intellettuali*; quelle dell'uomo al tutto *sensibili*. Ecco i due elementi della lingua primitiva: ella esprimeva le cose più *astratte*, e le più *sensibili*. L'opera del tempo fece il resto.

Poichè la idea particolare non è che la particolarizzazione dell'idea generale, perciò anche la prima operazione dell'uomo rispetto alla lingua deve essere stata quella di avere applicato le voci generali a significare oggetti particolari.

Tutto questo sistema pare indicato dal Genesi. La interpretazione sublime di S. Agostino delle sei giornate lo conferma: ne' sei giorni, secondo lui, non si fa che *enumerare le qualità* comuni delle cose, o sia degli astratti; ma con le voci degli oggetti sensibili, come si parlasse non di proprietà astratte, ma di oggetti distinti materialmente l'uno dall'altro.

Nel primo capo della Genesi vedesi Iddio che impone il nome di *giorno* alla luce; il nome di *notte* alle tenebre. Questa è particolarizzazione delle voci *giorno* e *notte*: sembra ch'esse indicassero cose più generali, ed or si ristigne il loro significato alla luce e alle tenebre; dall'astratto al particolare, dall'intellettuale al sensibile. La vera luce del *sensibile* era *luce*: *fiat lux*. Se il nome luce bastava, perchè chiamarla giorno? Per insegnare la particolarizzazione di questo nome.

Che ciò sia, appar meglio nel seguente passo, *appellavitque firmamentum, coelum*. Infatti, che la parola *Cielo* ricevesse in questo modo un restringimento del suo significato, si vede dall'uso fatto di questa parola nel primo versicolo: *In principio creavit Deus Coelum et terram*; dove evidentemente ha un significato estesissimo come di cosa informe. La parola *firmamento* adunque, *fiat firmamentum*, è la propria. Ma non bastò; bisognò applicare allo stesso oggetto l'altra più generale; come, per riconoscere la cosa particolare *firmamento*, bisogna paragonarla alla sua *generale*.

Così la parola *terra*, nominata nel primo versicolo in un senso generale, nel terzo giorno si applica a significare il particolare

arida: Et vocavit Deus aridam, terram, congregationesque aquarum appellavit maria.

Queste sono le tracce della lingua primitiva, e molto s'apprenderebbe dallo studiare queste coppie di parole:

PAROLE GENERALI

(1) PAROLE PARTICOLARI

(Iddio) giorno	o	.	.	luce
(il nulla) notte	u	.	.	tenebre
(l'alto) cielo	i	.	.	firramento
(il basso) terra	a	.	.	arida
(il mezzo) mare	e	.	.	congregazione d'acque.

Potrebbe essere che le parole poste qui per particolari fossero generali, e il contrario. In questo caso bisogna intendere *fiat lux* (l'intelligenza), tutto ciò ch'è illustre, *et appellavit diem*, e chiamò in particolare ciò che illustra fisicamente, *dies*.

Fin qui la lingua formata da Dio: il quale discorre oltracciò, nè fa cosa alcuna senza *parola*. Onde appare

I. Che Dio profferisce molte parole avanti l'uomo e le rivolge egli il primo all'uomo;

II. Di più, che con la stessa autorità e potenza con cui crea, anche *particolarizza le parole generali*: dando così l'esempio del pensare e del parlare insieme; e non meno di quello che di questo mostrandosi autore.

La lingua poi dell'uomo è tutta particolare. Eccola indicata in quelle parole del C. II: « *Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terrae et universis volatilibus coeli, adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea: omne enim quod vocavit Adam, ipsum est nomen ejus. Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animalia et universa volatilia coeli et omnes bestias terrae: Adae vero non inveniatur adjutor similis ejus, etc.* ».

Secondo la sensazione che in Adamo di natura perfetto producevano le bestie ecc., egli le appellava (*ut videret quid vocaret ea*). Par dunque chiaro che la parola di Adamo fosse

(1) Colla creazione della *materia* corto furono posti limiti alle *essenze*.

l'espressione dell'impressione ricevuta pe' sensi; *ipsam est nomen ejus*: quello con cui si chiama, e che è appropriato alla loro forma ecc. Non avea ritrovato fra tutti questi un suo simile, a cui potesse comunicar del suo nome. Venuta la donna, la chiamò *virago*, cioè proveniente da lui. Ecco esempio della deduzione di parola a parola: secondo che son dedotte le cose * (1).

* (1) In altra abbozzata memorietta, l'Autore, dopo fattasi la domanda se l'uomo nell'inventar la parola potesse venir aiutato da una simiglianza o convenienza che esistesse tra le idee o i vocaboli, si propone a esaminare i seguenti possibili punti di simiglianza o relazione:

« 1° Tutte le cose che si riferiscono a suono, trovano similitudine nei suoni del discorso;

« 2° Tutte le cose indicanti moto celere o lento;

« 3° Tutte le cose indicanti tempo lungo o corto: ovvero spazio: *sesquipedalia verba*;

« 4° La diversità de' suoni produce sensazioni di tutte le guise, dolci, « *amare, d'allegrezza, di tedio, d'asprezza* ecc.: tutto le cose dunque che « producono tali sensazioni hanno analogia co' suoni che producono sensazioni « simiglianti;

« 5° Qualunque suono, pronunziandolo, trae a far moti più o men difficili. Dunque tutte le cose difficili o facili, a tutte le cose che abbiano « somiglianza colle impressione in me suscitata da que' dati moti, necessari « a pronunziare quel dato suono; si tien che abbiano analogie col suono « stesso. Così profferendo la voce *arduo*, par si faccia quella fatica che lo « stesso vocabolo esprime.

« Nè si devono trascurare le relazioni di simiglianza tra la forma in cui « si pongono gli organi, e la forma dell'idea. Queste passarono anche nella « scrittura, p. es. nell'*o*, *a*, *i*, *u*, nelle parole, *tondo, rotondo, schiacciato, piatto* ecc.

« 6° Tutte le idee composte hanno relazione colle parole composte. « Onde, trovate coi suoni le relazioni della idee semplici, s'è ormai (ragionando noi di sola possibilità) trovato tutto il resto per la composizione.

« 7° Finalmente, dato che una cosa somigli per qualunque sia relazione ad un suono: tutte le cose che somigliano a questa, hanno qualche « analogia col suono stesso.

« Io mi oredo che in queste sette maniere di somiglianza cadano tutte le « idee possibili. E gli astratti stessi lo penso che cadano nella 6° ».

5.

Scadimento della lingua primitiva.

1.° La lingua antichissima doveva esser *povera e regolare*.

2.° La lingua d'Adamo innocente dovea aver questi due caratteri:

I° esser *filosofica*, in quanto parlata da Dio;

II° essere *incipiente e sensuale*, in quanto parlata dall'uomo.

3.° Col peccato d'Adamo gli uomini perdettero molto della prima parte della lingua, cioè la divina; tennero la seconda, cioè l'umana.

4.° La seconda, *povera e regolare*, soffersse la modificazione dell'*incremento*, secondo le vicende del genere umano.

5.° Il *genere umano*, fra gli altri vizj avendo la debolezza delle forze intellettuali, cominciò a preferire non i suoni ben pronunciati, ma i suoni pronunciati al modo più *facile*.

6.° La *facilità* dipendendo dagli *organi*, e gli organi seguendo le leggi fisse del clima, e delle stirpi, nacquero le diverse lingue: ma queste lingue con deviazioni dalla prima non a caso, ma secondo certe leggi fisse . . .

CAPO V.

CONSIDERAZIONI INTORNO ALLA MITOLOGIA

1.

Simboli primitivi, loro alterazione, e dottrina in essi conservata (1).

La natura divina non può concepirsi per mezzo di alcun simbolo (2), perchè non si trova in tutta la natura cosa alcuna, che possa rappresentare Iddio, o darne un' adeguata similitudine. Convien dunque, che la notizia di Dio preceda nel pensiero umano ad ogni simbolo, e che gli sia data in altro modo, vuoi per via di raziocinio dall' effetto alla causa, vuoi per via di rivelazione. Ma qualora già nelle menti, in qualunque modo, si sia formato il concetto della divina essenza, allora il simbolo è un efficacissimo mezzo per richiamare ad essa il pensiero, per suscitare verso di lei l'affetto, per renderle un culto interiore insieme ed esteriore. Poichè allora il simbolo è spiegato all'uomo dalla notizia della cosa simboleggiata che già possiede, senza la quale rimarrebbe inintelligibile, e condurrebbe in errore facendo pensare a qualche altra cosa, ma non a Dio.

Fino a tanto dunque, che nelle menti de' primi uomini si mantenne la cognizione rivelata intorno alla divina natura, alcuni simboli poterono prestare alimento grandissimo alla pietà; e perciò Dio stesso creò questa natura del mondo sensibile in modo che potesse servire come d'un gran simbolo, e d'una

(1) Vedi il IV Volume della *Teosofia*, Del *Divino nella Natura*, nn. 75. 76; 78; 88.

(2) Sotto la parola *simbolo* noi abbracciamo anche il mito, e tutto ciò che è figurativo.

miniera di simboli della divinità; e altri ne istituì in forma di riti sacri; e altri ne furono istituiti da uomini santi. S. Paolo considera appunto l'universo come uno specchio riflettente agli uomini in un modo enigmatico (1) l'arcana natura di Dio, e le stesse vicissitudini del popolo ebreo disposte da una superiore Provvidenza come figurative (2). Questi simboli offerti all'uomo da Dio stesso, e conformi al suo bisogno, e alla sua immaginazione consentanei, si serbarono in gran parte anche presso le nazioni gentili * (3).....

(1) I Cor. XIII, 12.

(2) I Cor. X, 6, 11.

* (3) L'autore cita a esempio de' grandi simboli *naturali* il Sole, che fu preso a simboleggiare la Divinità e nella Bibbia, e presso tutti i popoli, talebè Mnerohio ridusse nel Sole tutti gli Dei.

A esempio de' simboli *artificiali* reca poi il Carro sul quale Iddio pereorre l'universo. Questo carro di Jeovah, che si spesso compare nelle sacre pagine, è presso i Persiani il carro di Giove, tirato da cavalli bianchi, che non muove mai nè loro esorciti, come attestano Erodoto, Senofonte, Corzio, in ciò consonanti al Zend-avesta. Questo carro si Greci e ai Romani par al venerando e al proprio del Numo supremo, che attribuirsi la divina potestà a attribuirsi quel carro è per loro una stessa cosa: onde la follia di Salomone, nel Virgilio caceia nel Tartaro insieme ai Titani (Aen. VI, 590, 591), di lui esclamando:

Demens! qui nimbos et non imitabile fulmen

Aere et cornipedum pulsu simularat equorum.

La dottrina più recondita de' dottori Ebraici (*Kibbel*) ha una parte espressamente destinata a trattare del Carro ecleste (*Merebah*). E certo un argomento d'utile studio offre nella S. Scrittura l'esame o il raffronto de' passi ove si designano mistici cocchi o quadrighe o ruote (Cf. IV Reg. II, 11, 12; VI, 17; XIII, 14; XXIII, 11. — Ps. LXVII, 18. — Eucl. XLVIII, 9; XLIX, 10. — Cantic. I, 8. — Is. XXII, 18; LXVI, 15. — Jerem. IV, 13. — Ezech. I, etc. — Zaehar. VI, 1-5. — Ioc. II, 5. — Ap. IX, 9); e sopra tutto quel sì misterioso cocchio di Ezechiello, che ispirò una gran parte degli ultimi canti del Purgatorio di Dante, e creò uno de' più sublimi quadri di Raffaello, e dal nostro Autore ebbe un bel commento nell'ultimo de' suoi discorsi Catechetici: commento che può aiutare a intendere con Ezechiello il poeta Fiorentino e il pittore Urbinate.

Il genere umano dunque, anche dopo la sua caduta, possedeva ad un tempo e la cognizione vera di Dio e un certo numero di simboli atti a darle vivacità ed efficacia sul cuore degli uomini. Ma quando questo cuore s'andò più e più depravando, e ad un tempo, per conseguenza di questo depravamento, anche la dottrina intorno a Dio si corruppe e si perdette; allora il simbolo smarri pur egli il suo vero significato, e non poté più significare agli uomini il vero Dio, ma unotal ente potente sì più dell'uomo, ma fatto alla foggia dell'uomo; e un tal ente non era punto assurdo che si moltiplicasse, perchè non è assurdo pensare molti enti finiti, laddove l'infinito è essenzialmente unico, e conviene o pensarlo unico, o dimenticarlo.

I simboli suppongono sempre de' misteri, poichè non c'è bisogno d'esprimere per via di simbolo quello che è manifesto e palese a tutti per se stesso. In fatti è evidente che la dottrina intorno ad un essere infinito, il quale appunto perciò non può essere totalmente compreso, dee avere del misterioso in se stessa. Ella nasconde un mistero, tanto se si considera l'elemento dell'essere, non potendo l'uomo perfettamente intendere il modo in cui l'Essere sia tal cosa che, divisa da ogni altra, possa in se stessa sussistere, giacchè l'uomo non vede mai l'essere altro che partecipato e misto con altre proprietà che lo limitano e lo dividono; quanto se si considera la *vita* di quest'Essere, dovendo questa essere altrettanto estesa e però infinita, quant'è l'Essere stesso puro, a cui niuna limitazione conviene, e però infinitamente altra e diversa da tutte quelle vite molte e limitate e da tutti que' sentimenti vitali, che l'uomo sperimenta in se stesso, e da se stesso argomenta esistere in altri enti dell'universo.

Questo doppio mistero dovea essere un immenso peso al genere umano inclinato al male, come quello che ad un tempo stesso umiliava il suo spirito e mortificava la sua carne, e però s'opponcva allo due tendenze umane quando volevano trasviare. Umiliava l'intelligenza un Ente sussistente, che era l'Essere stesso senza limite; mortificava la carne il concetto

d'una vita infinita, tutta spirito. Ripugnando dunque all'umanità la credenza a Dio concepito nella sua verità, l'intelligenza umana sostituì all'essere di Dio l'essere comune, e il cuore corrotto dell'uomo sostituì al concetto della vita divina la vita che in se stesso l'uomo sperimentava. Le due parti allora, che costituivano la divina essenza, perdettero la loro unità, e rimasero come rimane un corpo vivente, secalo per mezzo, membra morte che non formano più nè separate nè unite l'uovo vivente di prima. E veramente la vita umana, per quanto s'ingrandisca coll'immaginazione, è cosa essenzialmente diversa dall'essere comune; e l'essere comune a tutte le cose non può ricevere nè quella nè altra vita, perchè non sussiste. Che se questa separazione, che distrusse la cognizione di Dio, è vera, universalmente parlando, presso le nazioni gentili; non è però che la memoria della tradizione primitiva e la notizia del vero Dio non rimanesse presso alcuni pochi; ma fu quasi dimentica, o senza loquela. Onde Iddio si rimase come nascosto alla moltitudine benchè il cuore dell'uomo, fatto per lui, in certi momenti ne divinava, per così dire, la segreta esistenza . . .

Sono alcuni, che raccogliendo molte interpretazioni arbitrarie e goffe, che de' miti furono fatte da quelli che si chiamarono e chiamar si possono gli Allegoreti, conchiudono incontanente, che niuna dottrina si nascondesse sotto i miti e ne' riti e religiosi misteri. La conclusione è maggiore delle premesse, o piuttosto ad esse contraria. Che cosa prova quella voglia di vedere allegorie in tutte le antiche favole? Essa prova due cose. La prima, che c'era la persuasione che quelli che le aveano inventate aveano con esse voluto ricoprire sacre dottrine; e trovandosi questa persuasione costante fin da tempi antichissimi, ella dee avere un'autorità maggiore, che non possa avere quella di qualche erudito del nostro tempo, nel quale assai scarse reliquie si conservano di quei monumenti e documenti che stavano sotto gli occhi degli antichi. La seconda, che l'allegoria, il mito, il simbolo era conforme al genio degli antichi. Questa inclinazione

al figurativo, che mosse in tempi più bassi a considerare le favole e i riti religiosi come allegorie, è una causa di certa esistenza, e idonea appunto a spiegare l'invenzione e l'istituzione di quelle narrazioni e di quelle pratiche religiose * (1).

D'altra parte, anche al presente, più che lo studio della filologia e dell'antichità s'avanza, colla scoperta specialmente di nuovi monumenti, più si rinvengono dei criteri per distinguere le supposizioni di coloro, che interpretando allegoricamente i religiosi simboli dell'antichità; vi trovarono tutto ciò che la loro immaginazione vi metteva, dalle vere tracce d'una dottrina primitiva, originariamente e per varie ragioni vestita di simboli da coloro che istituirono le religiose cerimonie. Dottrina certamente difficile a sciogliere da' molteplici rivestimenti, a cui soggiacque: poichè come si tolgono alla vista le forme d'una persona sotto molte fasce avvolte intorno, così anche la dottrina di cui parliamo, coperta e ricoperta di figure, non si discerne se non con molta difficoltà.

2.°

Due specie d'idolatria e causa principale di essa (2).

Questo gran vero, che Iddio sia l'essere sussistente, rimase oscurato, non mai spento del tutto nelle memorie degli uomini. Un Dio nascosto e ineffabile gli uomini supposero sempre al di là di tutti i loro falsi Dei, e nel fondo de' loro animi quasi involontariamente l'invocavano: a lui temevano accostarsi, consci della propria indegnità, e dalla corruzione della propria volontà riversati di continuo sul mondo sensibile.

Lasciando dunque in una colpevole dimenticanza il vero Dio, rivolsero la loro attenzione a' due elementi, da' quali ne risul-

* (1) Non neghiamo che il Creuzer, interpretando le religioni antiche, sia talvolta nell'esagerazione; ma dubitiamo se sia vero e durarlo quel tanto, che altri si dà in Germania, di averlo oramai conquiso e ammazzato.

(2) Vedi *Teosofia*, vol. IV, *Divino nella Natura*, nn. 92, 93; 95, 96.

tava il concetto * (1). Divisi questi l'un dall'altro, non formavano più Dio, ma in sua vece rimasero due idoli: il primo de' quali, cioè l'essere, fu l'idolo de' filosofi, e spezzato anch'esso e moltiplicato uelle idee, originò un politeismo filosofico, proprietà di pochi, arcano a molti: il secondo, cioè la vita, divenne l'idolo della gran moltitudine, e questa vita, cessando d'esser divina, rimase vita umana, e spezzata pur essa e moltiplicata diede origine al politeismo popolare e politico.

Di queste due idolatrie, la prima (quella del razionalismo filosofico) convertiva in *Dio* la natura ideale che non può pretendere altro maggior titolo che quello di *divina*; la seconda, cioè quella del sensismo, che ora vogliam considerare, adorava come Dio la natura della vita sensibile, che nulla ha di divino * (2) . . .

La prima causa dell'idolatria è indubitabilmente da riconoscersi nella stessa condizione dell'intelligenza umana, che avendo per suo oggetto l'essere illimitato, ma vòto di realtà, prova il bisogno di rinvenire una realtà pure illimitata, che lo possa empire ed integrare. Per questo l'uomo, come ogni altro ente dotato d'intelletto, aspira di continuo all'infinito, e si rimane

* (1) L'Autore avea prima esposto come la rivelazione, o la legittima tradizione di essa, si trovasse compendiate nel nome di *Ievah* (di cui rimase la traccia manifesta presso gli antichi popoli d'Italia in *Iupiter, Iovis*), il solo di tutti i nomi applicati a Dio, che significasse l'Essere sussistente, ossia *Quello che è e lusinga Quello che vive*, e così separando affatto dal vero Dio tutte le creature, fosse il saldo fondamento del monoteismo, mentre tutti gli altri nomi indicano o *potenza* (*El, Eloë, Eloim, Sabaoth, Saddai*), o *altezza* (*Elion*), o *dominio* (*Adonai*) ecc., e potevano essere comunicati ad enti finiti e creati che apparissero in qualche modo *potenti, eccelsi, dominatori* ecc.

* (2) Qui non si prende dell'A. la parola *divino* per cosa prodotta da Dio, nel qual significato potrebbe dirsi *divino* tutto l'universo; nè per cosa che partecipi di ciò che è divino, secondo il qual senso direbbesi *divino* anche l'intelletto e l'animo umano che partecipa del lume della verità; ma si per qualche cosa di divino in se stesso, cioè tale che alla stessa divina natura appartenga (V. *Dis. n. Nat.*, n. 2).

inquieto fino che non l'abbia raggiunto, o non si persuada almeno d'averlo raggiunto: in una parola, l'uomo è fatto per la divinità, e a questa tende continuamente per razionale istinto di sua natura; sia ch'egli lo asseondi, o sia che il combatta in se stesso.

D'altra parte il vero Dio, essendo del tutto insensibile ed infinito, non si raggiunge colla cognizione, senza uno sforzo straordinario, dovendo il pensiero, per conoscerlo (e sempre imperfettamente), sollevarsi su tutta la natura e uscire affatto dell'universo sensibile a cercare, di là di questo, un tal ente, di cui non può ritrovare alcuna immagine o similitudine, perchè non ha nulla affatto di comune con tutto ciò che l'uomo conosce ed ama: un ente oltracciò, la cui grandezza infinita opprime, la cui santità spaventa. Or suppongasì, che a questa difficoltà intrinseca, che l'uomo dee avere a cagione della limitazione delle sue facoltà, si sia aggiunta un'avversione verso ciò che è la stessa santità, prodotta dalla colpa; e che la coscienza di questa, e la volontà serva della medesima, al pensiero del vero Dio unisca di più quello di un giudice severo e inesorabile. Egli è troppo chiaro che il pensiero umano, lungi da sentirsi inclinato a tentare quell'immenso sforzo che gli si richiede per sollevarsi infino a lui, ne fuggirà anzi abitualmente l'idea e perfino l'ombra, e da esso abborrirà come da cosa ingrattissima, e incredibilmente molesta. Ora di questo stato d'avversione al vero Dio, di cui il genere umano diede tante prove, v'ha la naturale spiegazione, come è noto, nel racconto del Genesi.

Da una parte dunque una legge della natura conduce il pensiero dell'uomo alla ricerca di Dio; dall'altra la difficoltà di rinvenirlo e un'avversione colpevole lo ributta dal vero Dio. Posto in questa condizione il genere umano, non gli rimano che l'illusione; si sforza di persuadersi che sia infinito quello che non è tale: ecco la causa dell'idolatria.

Vediamo come il pensiero potea facilmente tessere a se stesso illusioni così deplorabile.

Ci hanno cose, che quantunque non sieno infinite, tuttavia eccedono l'umana capacità in questo senso, che l'uomo non ne sa assegnare i confini, gli si presentano come indefinite. Tutto quello che è misterioso e inesplicabile all'uomo, è di questo genere. Ora il passar col pensiero da ciò, di cui non si vedono i confini, al giudizio che sia infinito, è cosa facilissima; l'indefinito è un infiuato apparente. L'uomo dunque giudicò che tutte le cose di cui nascosti rimangono i limiti al suo sguardo, sieno infinite; che sia infinito e inesplicabile l'indeterminato, il grande senza misura da lui assegnabile. In questa maniera egli giunse a formarsi degli Dei secondo le sue inclinazioni.

Di tutte le cose indefinite la più indefinita è l'essere, e però questo, come dicemmo, divenne il *Dio de' sapienti*. Di tutte l'altre cose, la *vita*, come doveva essergli la più allettevole, così gli era anche la più misteriosa, la più inesplicabile, e tale anch'essa, che ammetteva un'indefinita potenza ed estensione. E chi infatti potrebbe trovare confini alla vita? Chi conoscere fin dove si può diffondere lo spirito di vita, e che cosa può fare? Per nessun verso ripugna che ci abbia una vita anche veramente infinita, e tale è certo quella di Dio; ma anche la vita di cui l'uomo ha esperienza, è tal cosa, che si può concepire con una gradazione che non ha fine. Divenne questa adunque l'inesauribile miniera degli *Iddii popolari*.

3.*

*Nelle antiche mitologie vedesi un sistema lavorato ad arte,
e loro fondamento è la deificazione
delle due forze naturali, l'attiva e la passiva (1).*

Il principio della deificazione della vita umana, istintivo all'umanità decaduta, appartiene ugualmente al volgo, e a quella classe d'uomini, che dal volgo si distingue per sapere e avve-

(1) V. *Teosofia*, vol. IV, *Divino nella Natura*, nn. 101; 102.

dimento, e per potenza. Ma la maniera di dedurre e d'immaginare le divinità particolari da quel concetto generico della vita, non poteva certamente esser la medesima per queste due classi di persone. È naturale che il volgo vada immaginando le sue divinità quasi per accidenti e a capriccio, secondo gl'istinti e le passioni del momento; così appunto i selvaggi d'oggi tribù o borgata o famiglia si creano o si fabbricano i loro *fetisci*. Ma la classe de' sapienti, che si trova sempre in un popolo già fisso e ordinato a civile governo, quelli che si fanno capi e maestri dei culti, o che vogliono giovare delle religiose credenze per dominare i popoli, procedono diversamente; e inventano in parte, in parte compungono, cogli elementi che trovano, un sistema che colla sua regolarità, con riti determinati, e con una certa verisimiglianza acquisti stabilità, ispiri riverenza, non sia privo d'una apparente ragionevolezza. E questo spiega perchè, considerandosi attentamente le più antiche superstizioni, si scopra in esse un disegno sistematico, che non può in nessun modo esser fatto a caso, o a brani, ma che mostra i vestigi d'una mente che lo concepì intero, perfezionato in appresso da' dottori della stessa scuola.

Lasciando noi dunque da parte tutto ciò, che può appartenere alle irregolarità provenienti dall'immaginazione della plebe, che prive d'arte non si lasciano raccogliere, vediamo come nel fondo di tutte le antiche mitologie si giaccia un sistema ordinato ad arte, e in appresso più volte modificato, che (perdendosi col volger de' tempi l'intelligenza) fu a mano a mano ricoperto d'altre e d'altre aggiunte, discordanti dal primo concetto: onde in fine se n'ebbe quel mostruoso e indecifrabile ammasso di discordi superstizioni, che apparve nei tempi dei romani imperatori * (1)...

* (1) I primi istitutori de' simboli religiosi, e del culto divino presso i vari popoli, non si studiavano, insieme a' reggitori civili, d'impedir con severe leggi le modificazioni e le aggiunte: ma nessuna legge potea contenere la mobile e superstiziosa plebe, che quante più cadeva basso nella immoralità,

Quando si rimuove dal pensiero la prima causa, totalmente divisa dal mondo, all'uomo non rimangono per ispiegare i fenomeni dell'universo che cause naturali. Volendosi dar ordine a questo naturalismo, conveniva classificare queste cause. Esse dunque si ridussero a due generalissime, che noi chiameremo *forza attiva* e *forza passiva*. In queste parve a quegli speculatori d'aver trovate le prime due forme delle nuove divinità.

Ma poichè l'atto produttivo non nasce se non per la congiunzione delle dette due cause, perciò le due prime forze furono considerate, or ciascuna da sè, or congiunte insieme; e così le due forze congiunte diedero origine ad una terza forma della divinità, e s'ebbe come una trinità di forme.

tanto più sestiva brama e quasi furore di nuovi numi e di nuova espiasioni, conscia che a nulla le valevano i numi e le espiasioni di cui avea fatto esperienza.

L'antichissima Roma vietava ogni nuovo culto, ogni nome straniero. Nelle leggi della XII Tavola dicevasi: « *Separatim nemo habessit deos, nec novos; sed ne advenas, nisi publice adscitos, privatim colento* ». Tullio, sul fine della repubblica, predicava la ragionevolezza di quella legge acciocchè non sorgesse la confusione del culto e si smarrisse perfino da' sacerdoti il senso de' riti: « *Deos aut novos aut alienigenas coli, confusionem habet religionum, et ignotas caeremonias etiam sacerdotibus* » (Lib. 2 de Legib). Con Tullio s'accorda Livio, che scrive di Numa: « *Cetera quoque omnia publica privataque sacra Pontificis scitis subjecit; ut esset quo consultum plebs veniret, ne quid divini juris, negligendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo, turbaretur* ». Ma è noto quanto presto in Roma s'accogliessero tutte le divinità della Grecia, e come al tempo dell'imperio non solo fosse introdotto l'egiziano culto di Iside e Serapide, ma da molti si temesse perfino di violare i sabbati degli abborriti Ebrei (Cf. Horat. I Sat. IX, 44, 45; Pers. Sat. V, 151; Juven. Sat. XV). Ben degno a leggersi in Dione (L. LII, 36) le parole, con cui Mecenate esorta Augusto a provvedere che si ristabilisca il patrio culto, e i novatori in religione si puniscano come novatori in politica. Tutti i religiosi provvedimenti del vincitore di Azio doveano riuscire a nulla, non altrimenti che la sua celebre Legge *Julia* sforzantesi a frenare il licenzioso celibato e a porre in amore la santità del matrimonio e della famiglia.

Ma, come già abbiamo osservato, non c'era causa, non forza per gli uomini primitivi, che non fosse vivente, e vivente di vita umana, poichè non sapevano concepire altra vita. Entro il cerchio dunque della propria vita, l'uomo che s'era messo su questa via, doveva prima di tutto ravvisare quelle divine forze; e queste dovevano servirgli d'esempio e di tipo a tutte l'altre, che supponeva negli altri enti della natura. Così le due prime forze divine dovevano naturalmente apparirgli nel principio maschile e nel principio femminile. Questi due principi furono perciò i primi Dei dell'uman genere traviato; essi stessi, nella loro unione, una terza forma della natura divinizzata.

Così il sistema religioso di semplice naturalismo, inventato a sostituzione della religione rivelata da Dio e abbandonata, venne edificato su pochi e semplici principi, non senza sagacità osservati, esistenti nella natura.

4.°

Il fondamento delle Mitologie

sembra nascondersi ne' tempi anteriori al diluvio (1).

Meno invecchiato, che non paia, è che il sistema di *naturalismo*, che costituisce il fondamento di tutti i più antichi simboli e miti, sia stato concepito prima del diluvio. Doveva avervi da principio una profonda divisione tra quelli, che la Bibbia chiama « figliuoli degli uomini » e quelli ch'essa chiama « figliuoli di Dio ». Questi dovevano conservare nella loro semplicità la parola di Dio, gli altri la parola ch'era stata pronunciata dall'avversario di Dio: « sarete siccome Iddii ». Questa parola conteneva il principio della divinizzazione dell'uomo e della natura. Quando si mescolarono le due stirpi, la corruzione fu universale. Non è possibile, che le tradizioni antidiuviane siano andate perdute: Noè co'suoi figliuoli devono averle conservate, e poichè non si trovano registrate in nessuna storia, è verisimile che giacciono nascoste sotto il linguaggio de' più

(1) V. *Teosofia*, vol. IV. *Divino nella Natura*, n. 108.

antichi miti, simile presso tutte le nazioni (il che dimostra un'unica origine), e divenuto inintelligibile. Quando Mosè parla de' Giganti (*nefilim*), e soggiunge « questi sono i potenti ab antico, uomini famosi » (1), sembra che parli di personaggi conosciuti e famosi anche al suo tempo, i quali sarebbero quelli che si vengarono come Dii, e che ci rimasero nei miti. Se si considera che i Giganti della favola si fanno nascere dall'accoppiamento di *Giove* con la *Terra*, e che i Giganti antidiluviani comparvero al mondo dall'accoppiamento de' figliuoli di *Dio* colle figliuole *degli uomini*, in ebraico *della terra*, si ravviserà tra gli uni e gli altri un'analogia degna di attenzione * (2). E di vero, può egli credersi che di tali Eroi potenti e famosi, con cui Noè avea convivuto cinquecent'anni, e i suoi tre figliuoli un secolo, non abbiano questi restauratori del genere umano narrati i nomi, le prodezze, le enormità ai loro discen-

(1) Gen. VI, 4.

* (2) L'Autor nostro cita altrove il passo di Apollodoro (Biblioth. I, 1): *Caelos primus universo imperavit mundo, ductaque uxore Tellure primos procreavit Centimanos*; cite quindi un passo de' sacri libri della Cina (Chou-king, IV, 1, 3): « Il cielo e la terra sono il padre e la madre di tutti gli enti »; e dipoi trasportandosi dalla Cina a Upsal, cita l'Edda, ove si dice che Odino è padre e marito della terra, padre degli Dei e degli uomini, e il suo primogenito è Thor. — Sempre, nelle favole, i Giganti hanno e madre la Terra, benchè varii il loro genitore, secondo alcuni Giove, secondo altri il Cielo, or Titano, ora il Tartaro, quando Nettuno, quando Ateo, ecc.; e quasi sempre diconsi illegittime e impure le nozze, onde son frutto: *partu terra nefando Coeumque Iapetumque creat, socumque Typhoea* (Virg. Georg. I, 278, 279). Le superstizioni degli Ebrei, male interpretando nel Genesi quella frase *i figli di Dio*, riputò che i Giganti nascessero da Angeli commisti a femmine: errore, che fu accolto bonariamente anche da scrittori cristiani, innanzi che la Chiesa solennemente il condannasse: errore, dal quale forse nascono molte altre favole pagane di nozze di numi con donne progenitrici di eroi: e dal quale nacque di certo l'inglese poemetto intitolato: *Gli Amori degli Angeli*, infelice tentativo di recar le nebbie impure delle pagane mitologie nelle spirituali e purissime regioni del Cristianesimo.

denti? ovvero, che avendole narrato, siano tutte quelle memorie iulieramente scomparse, non ne sia rimasto vestigio alcuno? E non è più verisimile che tali memorie sembrino affatto perdute, perchè nascoste nel linguaggio dei miti, di cui si è perduta la chiave? e che si considerino, per un pregiudizio invalso, come favole posteriori inventate dai poeti o dalla immaginazione popolare? * (1).

* (1) La confusione che la favola fanno de' Titani coi Giganti, i primi de' quali si dice che la Terra abbia suscitati contro a Saturno, gli altri contro a Giove successore di quello; la cose che si favoleggiano intorno ai Ciolupi, quasi Giganti posidiluviani col loro Vulcano molto simile al Tubalcain della Genesi; il nome di Iapeto che si trova con quello degli altri Giganti, e accenna un legame coi suo figlio Prometeo, al quale pure si accomodarono antediluviane tradizioni; i luoghi diversi della gran pugna descritta or nella Tessaglia, or nell'Arcadia, or nella Campania ecc.; tutto indica oertamente un lavoro di tempi diversi su fatti diversi, e su materia antichissima. Ma in mezzo alla varietà delle favole è degnoissimo d'attenzione quel che ricompare invariabilmente in tutte: cioè una smisurata sianza di alcuni uomini nella proprie forza soverchianti quelle degli altri, un ostile ed empio atteggiamento in faccia alla divinità, e la divina punizione che li fulmina ne' profondi abissi. In questa punizione consentono i testimonj più remoti, a meno sospetti: la Bibbia, che al re Babilonense caduto nell'Inferno manda incontro i Giganti quasi degni satelliti della sua superbia percossa (Is. XIV, 9, egg.), e de' Giganti non parla mai, senza toccar del loro misero fine (Prov. IX, 18, XXI, 16; Job. XXVI, 5; Sap. XIV, 6; Eccli. XVI, 7, 8; Is. XXVI, 14, 19; Baruch, III, 26-28); Omero che li chiama *Subtartarei* (Il. XVI, 279) e nel Tartaro dipinge i loro supplizj più insigni (Odies. XI, 306-319; 515-581); Esiodo, che ad Omero si conforma nel poemetto della Teogonia; Virgilio (Georg. I, 278 egg.; Aen. VI, 580 egg.), Orazio (Carm. Lib. III, Od. 4), Tibullo (I, 3), Propertio (II, 1, 39; III, 5, 39), Ovidio (Fast. I, V. Metam. IV, V, VI) ecc. Depo tutti i quali testimonj ben meditati, si potran meglio meditare i Giganti, che nell'Inferno di Danto, legati con catena, torreggiano colla parte superiore sino al cerchio della Violenza, e colla parte inferiore stanno nella ghiaccia della Frode, ossia nel profondo pozzo dove Lucifero è fitto nel centro della terra, e intorno a lui come Angeli intorno al re dell'abisso (Vedi Inf. tutto il canto XXXI, Cf. Inf. XV, 53-60; Purg. XII, 23-37; Parad. VIII, 67, 70).

Idolatria de' Caniti, la prima dopo il diluvio (1).

... Che i Caniti ritenessero e propagassero la deificazione dell'uomo (2), cioè del principio della vita, che l'uomo sentiva in se stesso, e pel quale insuperbiva seguendo in questo l'antico tema: « sarete siccome Iddii », e opponessero questo sistema demoniaco alla pura e primitiva religione del vero Iddio, tutte le più antiche memorie il confermano. Delle quali la prima di tutte che si presenta negli annali del mondo, è quella di Neubrod figliuolo di Chus, che fondò il primo impero Assiro di Ninive. In Babilonia apparisce ben presto il culto delle due forze più universali e vitali della natura, cioè del principio attivo e maschile adorato sotto il nome di Baal o Bel (3), e

(1) V. Teosofia, vol. IV, *Divino nella Natura*, n. 110, 111; 147.

(2) *Un auteur Arabe*, scrive Ag. Calmet, nous assure que Cam fut le premier qui répandit l'idolâtrie sur la terre, qui inventa les thèmes célestes et la magie. Quest'Aroho autore citato dal Calmet nel suppl. al 1^oo Dizionario, V. Cham, è Abeneph apud Kirker Temp. Sinc.

(3) Baal o Bel comunemente si tiene significare « Signore » onde fu acconunato questo nome a moltissimi Iddii dell'Asia (V. Creuzer, *Religions etc.*, P. I, L. IV, e. III, § 1). Ma più probabilmente e originariamente viene da baal nel senso di marito, nel qual senso s'usa non solo io Ebraico, ma in Arabo, io Siro, in Caldeo. Certo quella parola, o dal senso di *Signore* è passata a significare *Marito*, o viceversa dal senso di *Marito* è stata trasferita a significar *Signore*; ma si dee notare che marito è un significato che indica la prima proprietà o signoria che abbia avuto l'uomo sulla terra. Essendo poi Bel il sommo Dio de' Babilonesi, dai Greei fu interpretato Δις o Ζεύς, come si può vedere presso Geseolo (*Commentar. in Iesai*, P. II, append. II, § 2) che adduce i luoghi de' Greei scrittori. E per conoscere la tenacità e la immensa diffusione di tale sistema, si osservi che i Droidi adoravano il sole o il fuoco, come gli antiehi Bramini (De Marlé, *Storia dell'India*, II, cap. VII, § IV, art. II), sotto il simbolo di pietre coniche e piramidali, simboli fallici, sulle quali per lo più era scritto BEL, che è appunto il nome del primo Dio eamittico e significa fuoco. Anche il nome di Teotatl e di Hesuù, dato al loro Dio supremo, indica uo' origine egiziana ed orientale (*Maxim. Tyr. Dissert.* VIII; *Amed. Thierry, Stor. de' Galli da tempi più antichi ecc.* Cap. I).

del principio passivo o femminile, adorato sotto il nome di Mylitta (1). A queste due divinità un medesimo tempio s'innalzava in Babilonia assai prima che fosse conquistata dagli Arabi e da' Caldei (2); e questo tempio fu quella stessa Torre che gli uomini eressero prima di separarsi.

Forse in fabbricandola sotto il patriarcale dominio di Faleg (chè il diritto di primogenitura era probabilmente passato a Sem), la violenza de' Camiti si manifestò con ispirito di dominazione. E non è inverisimile che l'ira di Dio e il dissidio insorto tra i fabbricatori, pel quale rimase l'opera imperfetta, trasse principalmente origine dall'empia proposta de' Camiti di voler consacrato il grand' edificio a quelle due forze della natura, e che l'altre stirpi, ritiratesi per non venire a una guerra fraterna, abbandonassero ai Camiti la Torre che poscia da Nembrod Camita e da' suoi discendenti fu in qualche modo ultimata e dedicata. Di questo famoso tempio, collocato nella parte occidentale della città, descritto anche dagli storici profani (3), le rovine che tuttora sussistono, diligentemente investigate dal viaggiatore Inglese Porter, confermano la narrazione de' nominati storici, trovandosi corrispondere le misure della lunghezza e della larghezza, e scorgendosi ancora tre delle otto torri nominate da Erodoto, o le vestigia del recinto quadrato da cui era circondato il tempio piramidale (4); e la

(1) Mylitta significa *genitrice*, madre universale (da *miladta*), più probabilmente che non *signora* (basia, *democra*).

(2) Il Palmblad (*De reb. Babyl. et orig. Chald.* p. 67, 70) vuole che i Caldei siano Chasiti, il che non mi sembra improbabile, considerando il loro culto Camiteo (Ved. *Diodor. sic. Biblioth. I*)....

(3) Herod. I, 184; Diodor. II, 10; Strab. XVI, c. I, 5.

(4) « La forma piramidale o conica, dice il Gioberti, ricorda il primo « emblema con cui venne rappresentato il Teoosmo. Il cono si riferisce « specificatamente alle religioni *falliche*, alla generazione delle cose emanate, e la piramide al ricorso di esse verso l'unità emanatrice; onde i « due simboli insieme accoppiati rispondono a due cieli dell'emanatismo ». Dei *Buono*, C. VII.

materia con cui l'edificio è costruito si riconosce di quella sorte appunto, della quale le sacre carte narrano essere stata fabbricata la Torre Babelica.

In fatti la vita, quale è sperimentata dall'uomo in se stesso ed osservata nella natura, è un contrasto di forze; da per tutto due principi opposti, che ora armoneggiano insieme, ora cozzano tra loro, un principio attivo e un principio passivo (1). Perduto di vista l'essere eterno e semplicissimo, non poteva concepirsi la vita in altro modo; quindi una dualità primitiva introdotta nella religione.

Questo concetto di una doppia forza serpente in tutta la natura e animatrice di essa, il cui primo simbolo era il sesso maschile e femminile, si perde nell'antichità, e si propaga di mano in mano presso tutte le nazioni della terra. Doveva naturalmente attirare l'attenzione de' primi uomini il mistero della generazione, quando il desiderio di avere una numerosa posterità era potentissimo e vinceva forse ogni altro . . .

Dalla deificazione delle forze della natura (introdotta, come fu detto, dalla stirpe di Chàm) è da ripetersi la divisione degli Dei in maschi e femmine. Il Cielo e la Terra dovevano essere considerati i primi per sedi e simboli delle due forze, del principio attivo o maschile, e del principio passivo o femminile; e gli altri Dei dovettero da questi due primi essere gene-

(1) Laonde non o'è in fondo quell'opposizione, che credono alcuni eruditi, tra la dottrina de' Brahmani Indiani, che spiegano ogni cosa per mezzo di una divina generazione, e i Magi della Persia, che fanno riuscire tutto dal contrasto, secondo la loro dottrina, che « il finito si è prodotto nel seno dell'infinito pel contrasto de' due principi ». Ci hanno due principi tanto nella generazione de' primi, quanto nella lotta de' secondi; solo che i primi li considerano in armonia tra loro, i secondi in battaglia. Dall'oriente passarono queste dottrine in occidente. I due principi d'Empedocle *αἰθερ* o *πῦρ* producono tutto e distruggono tutto. Era sentenza di Eraclito *πάντα ἀντιπαραστήμι* (Cf. *Plat. Comp.*, pag. 397). Aristotele riconosce da per tutto i contrari, fuori che nell'*οὐσία*.

rati. Le astrazioni aggiunte da' poeti, che li convertirono in altri Dei anteriori, parte appartengono a un tempo, in cui la facoltà di astrarre aveva già ricevuto un maggiore sviluppo, parte sembrano memorie antediluviane, riguardanti la creazione e successiva ordinazione del Mondo. Dopo il Cielo, fu considerato come simbolo o sede principale della forza maschile il Sole, e della suscettività femminile la Luna, onde in questi astri furono di nuovo personificati que' due principi divini. Ma i simboli non cessarono di moltiplicarsi e di riprodursi; come ne' pianeti Giove e Venere, in Mercurio, nel fuoco e nell'acqua, e in altri innumerevoli, secondo che parve negli enti naturali prevalere l'uno o l'altro principio. I due principi così deificati furono di necessità santificati: il culto dunque di tali Dei dovea imprimere nella vita degli uomini i due caratteri immorali della ferocia e dell'oscurità. I quali pel momentaneo predominio ch'esercitarono i Camiti sull'altre stirpi, atteso appunto la loro naturale violenza e prepotenza, corruperro tutte le nazioni in Asia e fuori, e tutte più o meno ne sentirono la forza depravatrice. Io sono d'opinione che la stessa forma, comune alla massima parte delle lingue, di classificare anche gli enti inanimati in due generi, di maschi o di femmine, sia ancora una traccia visibile di quella prima demoniaca superstizione che riguardava per Dei la forza attiva e la forza passiva della natura * (1). Né declinerà dal verisimile colui che riconoscerà le tracce della stessa dottrina, fondamento della primitiva idolatria, non solamente nei nomi degli

* (1) L'opinione dell'Autore può diventar un filo in condurci a esaminar le ragioni del genere maschile o femminile attribuito ai nomi nelle varie lingue: a esaminare, p. ca., che diversa mitologia abbia fatto presso i Latini maschile il Sole o femminile la Luna, e presso i Tedeschi il contrario. Certamente una lingua, che tutta alla bella prima nascesse dal Cristianesimo, non verrebbe questi vestigi d'idolatria: e così è appunto nella lingua inglese, che in gran parte foggiate a tempi cristiani, esclusa il genere maschile a femminile da' nomi che non esprimono maschio o femmina.

astri, ma in quelli che ci rimangono de' giorni della settimana, (1) e negli Dei tutelari de' mesi dell'anno (2).

6.°

*Tre periodi d'idolatrie successive,
la Camitica, la Semitica, e la Iapetica,
gli Dei, i Semidei, e gli uomini (3).*

Di qui s'intende perchè Babilonia comparisca ne' sacri libri come il primo e perpetuo tipo dell'imperio dell'empietà. E sebbene i Nembrotidi, e gli Arabi Chusiti, loro successori, devano in appresso essere stati soggiogati dagli Assiri, e mescolati cogli Arii o Medi di razza semitica, ciò non ostante gli stessi vincitori rimasero sicuramente infetti dall'immoralità e dalle superstizioni dei vinti, che non poteano mutare, in gran parte per le ragioni politiche; specialmente poi mescolandosi con essi e prevalendo una nuova popolazione camita, quella de' Caldei, gregari prima negli eserciti dei Persi e dei Medi (4). Nè a questo primo regno dell'empietà, che da noi s'attribuisce a Babilonia, fa ostacolo il dissidio degli eruditi, se il culto di Venere Urania

(1) I due primi giorni furono dedicati al Sole e alla Luna; gli altri due a Marte, e a Mercurio, *qui de viro in foeminam et de foemina in masculum se mutabat*, come dice Alberico filosofo (De Deur. Imagin. VI); gli altri due a Giove e a Venere, l'ultimo a Saturno, che è il Dio unico, l'Eterno, il Tempo infinito de' Persiani, il Crocotopo de' Caldei, di cui il Pimandro, secondo le dottrine egiziane, dice: *Mens autem Deus utriusque sexus fecunditate plenissimus* (C. 4), onde rappresentava i due principii ancora nulli nello stato anteriore all'emanazione.

(2) I dodici mesi dell'anno erano in tutela di sei Dei e di sei Dee, come si può vedere nel marmo Farnesiano contenente il calendario rustico romano (Groter P. I, p. 138). — Euno raccolse tali divinità in questi due versi:

*Iuno, Vesta, Minerva, Ceresque, Diana, Venus Mars,
Mercurius, Iovē, Neptunus, Vulcanus, Apollo.*

(Apol. De Deo Beorat. e Capoll. L. 1, § 43).

(3) V. Teosofia, vol. IV, *Divino nella Natura*, nn. 143, 149; 153, 154, 155.

(4) V. Ritter, *Erdkunde, Parte II*, p. 797.

s'originasse prima da Babilonia, o da Ascalona, una delle cinque città de' Filistei; chè noi supponiamo i Camiti aver prese per loro Dei le forze della natura, prima ancora della loro diffusione e delle loro conquiste, e recato poscia un tal culto dovunque si collocarono e regnarono.

E non parmi tampoco inverisimile il considerare le tre età, in cui furono distinte le antichissime vicende del genere umano, come una traccia della successiva prevalenza delle tre schiatte noachidi. Il periodo *degli Dei* rappresenterebbe in tal caso la prima potentissima dominazione Camitica; il periodo de' *Semidei o degli Eroi*, succeduto a quello, darebbe indizio della prevalenza che incominciò a prendere e prese sui Camiti la stirpe di Sem, la quale nondimeno, pel contatto de' Camiti, rimase infetta delle stesse superstizioni, sottostando però queste a qualche modificazione; il terzo periodo, quello *degli uomini*, indicherebbe lo sviluppo de' Jafetiti, che alla loro volta giunsero e a scuotere il giogo e a soprapporsi agli altri. In quest'ultimo periodo rimangono le superstizioni, ma d'assai più modificate; e ad ogni modo non nascono più Dei, nè Semidei, ma solo si ricevono per credulità, o per ragione politica, quelli che si trovano stabiliti, come un'eredità, non come una propria produzione, o s'inventano come allegorie: il sistema della deificazione dell'uomo e della natura non è dunque di quest'ultima schiatta, ma è da essa subito quasi passivamente per ignoranza, debolezza, necessità (1)

(1) Convieno, a nostro giudizio, distinguere due maniere d'idolatria:

1.^o La prima sistematica, che divinizzando le forze attive e passive della natura, stabilisce la generazione indefinita delle divinità. Attribuiamo questa a' figliuoli degli uomini, rappresentati dopo il diluvio dalla stirpe di Cam, o di tale specie parla Mosè (Exod. XX, 8-5; Deut. IV, 15-19) per preservarne gli Ebrei, che l'avevano veduta in Egitto. Nel citato luogo del Deuteronomio, spiegativo di quello dell'Esodo, Mosè dice: *Non vidistis aliquam similitudinem in die qua locutus est vobis Dominus in Horeb de medio ignis: ne forte decepti faciatis vobis sculptam similitudinem aut imaginem MASCULI vel FEMINÆ (i duo principi), similitudinem omnium*

Per ritornare a quello che dicevamo d'un passaggio impresso nelle favole tra il periodo camitico (nel quale fu inventato il sistema idolatrico di cui parliamo) e il semitico e quindi il jafetico, forse dalle stesse favole si potrebbero raccorre indubitabili vestigi di una tale vicissitudine da chi vi ponesse l'animo e l'opera.

Intanto ci sembra evidente, che degli antichi miti non si possa rendere una piena ragione nè col sistema d'Eremero, che li deduce dalla storia de' regnanti e de' capitani (1), nè con quello de' fisiologi o naturalisti, che pretesero colle favole essere stati ricoperti gli eventi della natura e specialmente le vicende dell'anno. Poichè nell'uno e nell'altro di tali sistemi manca il principio della divinizzazione; senza il quale non si può intendere come i fatti famigliari e politici, o i naturali, possano formare parte e sostanza delle religioni; e molto meno come si possa dar tanta importanza dagli uomini ai fatti ordi-

iumentorum quae sunt super terram vel avium sub coelo volantium, atque reptilium quae moventur in terra, sive piscium qui sub terra morantur in aquis; ne forte elevatis oculis ad coelum videas solem et lunam et omnia astra coeli; et errore deceptus adores ea, etc. Ora negli animali e nelle stelle s'adoravano specialmente i due principi maschile e femminile secondo l'idolatria sistemata.

2° La seconda maniera d'idolatria fu non già sistematica, ma accidentale, e ad essa soggiacquero anche le altre due stirpi. Il libro della Sapienza, scritto in un'età essai posteriore al Pentateuco, distingue tali due maniere. Dapprima riprova l'idolatria sistematica dicendo: *aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum Deos putaverunt* (XIII); parole che eccennano ottimamente la deificazione della natura. Poi viene all'idolatria accidentale, opera dell'immaginazione e delle forti passioni senza sistema (XIII, 6-19; XIV, 1-31), e ne eccenna le varie cause speciali. Questa seconda maniera si può suddividere in a) idolatria di stupore, propria de' Samiti; b) e idolatria allegorica, che è l'ultima, de' Jafetiti.

(1) Quanto Eremero fosse considerato come empio, vedi in Cio. *De N. D.* L. I, c. XLIII; e in ciò che ne dice Plutarco, *De Is. et Osir.* XXIII.

nari della natura che ricorrono ogni anno, al venire p. es. del verno, o della state, o in Egitto al ritirarsi del Nilo, il qual pure se non si ritirasse non lascierebbe crescere e mictar le biade (1).

Ove in vece si ponga la prima deificazione della forza attiva e maschile, e della suscettività femminile, divien chiaro, come i primi padri e generatori potessero esser considerati come Dei; e del pari come alla *natura naturante* e alla *natura naturata*, e a tutte le sue speciali generazioni o produzioni, potessero essere conferiti gli onori divini. Di qui solo si fa chiaro il perchè tutta l'antica teologia delle genti riducasi alle Teogonie; e perchè agli astri e alle costellazioni dagli antichissimi s'imponessero nomi di animali maschi e femmine, quasi altrettanti simboli della virtù generativa, e si parlasse, a ragion d'esempio, del *sole vegetante*, e della *luna vegetata*; e perchè s'adorassero gli stessi animali, quelli specialmente ove la forza generativa pareva scorgersi più potente, come il toro e la vacca, l'irco e la capra; e come perfino le stesse superstizioni che riguardano i vegetabili, almeno le più antiche, dallo stesso fonte promanino (2).

Ma il passaggio da quel periodo, in cui s'inventò e regnò nel mondo un tale sistema di puro *naturalismo*, ai periodi susseguenti meno empî, scorgesi da più indizî. Quel sistema chiudevasi totalmente nell'ordine fisico; la moralità non entrava nemmeno a dargli leggi. Quindi gl'incesti e le uccisioni erano fatti naturali, come gli altri, non indegni di tali Dei: quanto

(1) Di queste interpretazioni naturali de' miti egiziani, vedi Plut. *De Is. et Osir.* XXVIII, sq. — Come poi tali miti si riportino ai principî generativi, replicatamente è accennato dallo stesso Plutarco altrove, e in questo Opuscolo d'Iside e d'Osiride. Ecco uno de' luoghi principali: « I più sapienti « Ira' sacerdoti non solamente ebbero Osiride il Nilo, e Tifone il mare, « ma dan nome d'Osiride a qualunque principio o potenza umellante, cro- « dendo esser causa di generazione ed avero sostanza di seme (XXIII) ».

(2) È noto come agli Egizî nascevano i numi per gli orti; la virtù vegetativa era per loro lo stesso che la divina virtù generativa....

facevano le forze naturali di bene e di male, tutto era ugualmente divino. Ma succede a questo un tempo, in cui il sentimento morale si manifesta; e allora gli Dei stessi incontrano opposizione ne' loro malvagi attentati (1), e anche severe punizioni.

Compariscono altresì le diverse evirazioni degli Dei, le quali sembrano dimostrare un tempo, in cui le camitiche divine generazioni trovano un contrasto, e ne mandano pianto e lamento infinito i loro superstiziosi cultori.

Quando gli Dei incominciano a imparentarsi cogli uomini, e ne nascono i Semidei (2), già si vede la razza camitica, cioè quella degli Dei dominanti, obbligata a mescolarsi con altre razze non deificatrici di se stesse; il qual mescolamento va a finire nell'età degli uomini, nella quale gli Dei non generano più, resi affatto impotenti: la virtù generativa non è più allora considerata attualmente come la stessa divinità.

Una delle favole, che sembrano allusive a tali passaggi, è quella di Prometeo. Se costui non avesse fatto altro, che reudere gli uomini intelligenti, e loro avesse arrecati tutti que' benefizi di cui egli si vanta presso Eschilo, non si troverebbe una ragione del castigo inflittogli da Giove (3). Ma se si sup-

(1) Di Giove ripulato dalle Madri degli Dei, vedi Arnob., *Disput. adv. Gent.* Lib. V, c. V, IX, XVI, XVII. — Giove riceve pure ripulsa da Asteria figlia di Titano (V. Apollod. *Biblioth.* I, 3, 6). —

(2) Niobe fa la prima de' mortali, a cui si uni Giove. Figlia di Foroneo re d'Argo, appartiene al XIX secolo avanti Cristo, al quel tempo i Nemrotidi di Babilonia dovevano essere già caduti da circa tre secoli per la conquista degli Arabi. La settima Pleiade (chiamata Meropè o Elettra) diceasi non risplendere come l'altre sorelle per essersi ella congiunta con un mortale, con Sisifo, mentre l'altre sorelle generarono degli Dei (Hygin. *Fab. CXCII*; et *Poeticon Astronom.* Lib. II, c. XXI); il che indica di nuovo il momento del passaggio tra le generazioni divine ed umane e il mescolamento delle stirpi, che trovava ancora difficoltà. Le Pleiadi sono figliuola d'Atlante, e questi è figlio di Iapeto e fratello di Prometeo, che segna appunto l'età de' Semidei.

(3) Hygin. *Astronom.* II, 15.

pone, che l'aver egli furato il fuoco divino dal carro del Sole, o da Giove stesso (chè il Sole e Giove si trasmutano spesso) per animarne la creta mortale, indichi la deificazione dell'umanità, il « *sarete simili a Dio* », in tal caso si vede com'egli commettesse un vero latrocinio, un tentativo di dare all'uomo ciò ch'è del solo Dio, e meritasse la punizione. Noi pensiamo adunque, che Prometeo avesse tentato di ristabilire l'idolatria camitica quand'era già in sul declinare (come crediamo indicare il periodo de' Semidei) o d'estenderla ad altre stirpi, che n'erano state ancora immuni. Poichè la pena inflitta al suo audace tentativo addita un'età o un popolo, in cui la deificazione dell'uomo s'abbominava. L'esser poi egli figliuolo di Iapeto e di Asia, sembra indicare il mescolamento di due stirpi. Asia diede da prima il nome ad una parte della Lidia vicino al Caystro: nome che venne poi esteso a significare tutto il gran continente. Ora, o che i Lidj vengano da Lut, figlio di Sem, come vogliono alcuni eruditi, o che sieno i Ludim di Canaan; se si suppone che Asia madre di Prometeo sia la stessa che diede il nome a quella terra, s'ha ngualmente un indizio che mostra la stirpe japetica accoppiata con una delle altre due, cioè colla corrompitrice, o colla già corrotta. E veramente nel carattere di Prometeo si ravvisa da una parte tutta l'attività ingegnosa e artistica de' Iafetiti, e dall'altra l'empietà camitica. Narrasi com'egli, sacrificando a Giove, lo ingannasse faccendogli prendere le ossa delle vittime, e ritenendo per sè la carne (1); il che rassomiglia ai sacrificj di Caino. Ellanico Lesbio scrive che Prometeo eresse dodici are agli Dei (2): il che lo dimostra promotore dell'idolatria o dell'astrolatria. La sua liberazione poi dall'atroce tormento, può indicare la sua penitenza; e l'aver egli dissuaso Giove dalle nozze con Tetide, indicar l'essersi opposto al sistema camitico delle divine generazioni. L'anello di ferro e di pietra può essere un segno tramandato a' suoi di-

(1) Hygin. *Astronom.* II, 15 — Hesiod. *Theogon.* v. 541.

(2) *Fragm.* 15.

scendenti della divina potenza e giustizia: e l'uso d'offerire il cuore della vittima (1), un documento di sacrificare a Dio il migliore, e con retto cuore: non come aveva fatto il superbo, quando a Giove, dileggiandolo, aveva dato le ossa * (2).

Il medesimo sembra poter indicare la favola di Esculapio ucciso da Giove con un fulmine. Che Giove abbia fulminato Esculapio inventore della medicina, pel beneficio che con essa fece al genere umano, non può essere che una calunnia apposta a Giove dai figliuoli degli uomini, cioè dai nemici di Giove. Ma se si consideri che Esculapio non solo pretendeva sanare gli infermi, ma anche dar la vita ai morti, come narrasi averla data a Capaneo, a Licurgo, a Ippolito, a Tindareo, a Imeneo, a Glauco, avendo ricevuto da Minerva il sangue scaturiente dalle vene di Gorgone, col quale non solo restituiva la vita facendo uso del sangue delle vene destre, ma dava anche la

(1) Hygin. *Astronom.* II, 15.

* (2) A noi sovviene del Prometeo mitologico, e di tutti i reali Prometei seguaci di lui, quando nella ottava bolgia dell'Inferno di Dante (Inf. C. XXVI, XXVII) vediamo punito l'abuso che i potenti ingegni fecero della divina scintilla dell'intelletto ch'ebbero da Dio (XXVI, 19-24), e posto quasi a tipo di loro l'astuto e perfido Ulisse, che rapì dal tempio il sacro *Palladio* in che stava la sicurezza di Troja (Ivi, 63): e persuaso il *folle* volo oltre i termini concessi al mortale (Ivi, 125). Il tormento a loro inflitto, di aggirarsi ciascuno, quasi lampada di tortuosa e mendace sapienza, in una fiamma che lo veste a insieme lo cede, a l'epiteto di fuoco *furo*, o ladro (XXVII, 17), che il poeta dà a quella fiamma, ben castiga e insieme ben significa il latrocinio ch'essi commisero dell'altissimo dono coll'abutarne frodolentemente. Nè senza ragione crediamo che il poeta chiami *neri Cherubini* i demoni che presiedono a quella bolgia (XXVII, 113). Poichè un tal nome ci rammenta la schiera di quegli Angeli che già per luce intellettuale brillarono sopra tutte le Intelligenze create, o tosto dipoi per l'uso perverso di quella s'abbajarono; ci rammenta i due grandi latrocinj fatti a Dio, o lo due opposte parole: *Quis sicut Deus?* ed *Eritis sicut Dei!* o raggiunge gli eterni scogli di Malebolge destinati a questi nuovi Prometei, con gli scogli del Caucaso dove l'eterno avvoltojo ricorda i precordi sempre rinascenti del Prometeo antico.

morte facendo uso del sangue delle vene sinistre (nel che sembra significato il sangue venoso e arterioso), s'intenderà facilmente che il delitto di Esculapio era il pretendere d'esser padrone della vita e della morte, e di comunicare la vita come una cosa divina; ond'essa nasceva dal sangue di Gorgone (1). Poichè sempre il sangue degli Dei, e tutto ciò che usciva dagli Dei, si considerava siccome prolifico, come si vede dal mito d'Acdeste e di Attis, e di Prometeo stesso, il cui sangue sparso sul Caucaso facea crescere erbe e fiori venefici, e aveva virtù grandi per venefici e incanti (2): sempre secondo il concetto che la vita è cosa divina.

7.

Religione de' Greci e Romani (3).

Non v'ebbero dunque nel mondo, che due sistemi religiosi (lasciando da parte l'ateismo, che non è che una negazione eteroclita e poco sincera della religione, e di data molto recente): il semitico, e il camitico; la religione pura, e il *panteismo naturalistico*.

La stirpe di Iafet che, prima depressa, prevalse in ultimo alle altre, e rimase dominante; non fece mai un vero sistema di religione, ma fuse insieme quel che aveva appreso da'suoi antichi oppressori: da' Semiti prese non pochi frammenti di pura dottrina, da' Camiti del pari imparò il seducente sistema della deificazione delle cose mondiali; ella non v'aggiunse che qualche applicazione, qualche sviluppo parziale, ma purgandolo in pari tempo dalle immoralità più abbominevoli. Così vediamo che il lavoro greco intorno a' miti non ha per iscopo la *religione*, ma la *bellezza umana*; i Greci dunque non fecero che umanizzare, e abbellire all'umana, i simboli orientali. Molto meno

(1) Vedi *Apollod. Biblioth.* III, 10; *Hygin. Fab.* XLIX.

(2) Vedi *Valer. Flacc.* VII, 356; *Claud.* in *Ruñ.* 451; *Auson. Edyll.* XII cap. de *hisor.* v. 10; *Seneca, Med.* 700.

(3) Vedi *Teosofia*, vol. IV, *Divino nella Natura*, n. 163.

i Romani pensavano a creare qualche nuovo sistema di religione; il loro lavoro sulle religiose credenze che erano in corso, tendette manifestamente verso *la morale*; e rifiutando in parte le antiche superstizioni, specialmente le più immorali, raffazzonarono quelle che loro pareano utili alla vita domestica e civile, e a tutte quelle virtù, che resero poi Roma così gloriosa. Poichè il popolo più puro e più virtuoso, a lungo andare, fu sempre il più potente. Onde il magnifico elogio che fa lo stesso Dionigi d'Alicarnasso (1), e che venne inserito anche da

(1) L. II, p. 9. — Ecco qualche brano di quell'elogio: *At vero sparsas de iisdem vulgatasque fabulas, quibus aliqua ipsorum vel probra vel crimina continentur, improbas, inutiles, ac foedas esse ratus (Romulus), nec Diis modo, sed etiam viris bonis prorsus indignas, rejectis omnibus, homines ad optime de Diis loquendum ac sentiendum informavit, nullum iis studium beatæ naturæ minus dignum affingens. Nec enim a Romanis, aut exsecutus librorum suorum manu Coclus fuisse, aut Saturnus, quod sibi ab eorum impetu mclueret, mos confecisse, aut Iupiter spoliatum imperio Patrem in Tartarum carcerem inclusisse dicitur; nec ulla Numinum bella, vulnera, vincula, nec locatam hominibus operam ex illis audias. Imo, nullum quoque apud eos atratum ac lugubre festum agitur, in quo sublatis e medio Deos placentibus et lamentis mulierculæ prosequantur, cujusmodi a Graecis vel ob Proserpinæ raptum, vel ob exiliatæ Bacchi sortem, similesque casus solenni ritu celebrari solent. Non denique, vel collapsis hoc tempore moribus patriis, homines videas a numine agitados, non insanas Corybantum jactationes, non Bacchanalia et arcana mysteriorum initia, non virorum cum mulieribus in Doorum templis nocturnas pervigilationes, nec hujusmodi reliqua monstrorum similia, sed quidquid ad religiones, et sacra Deorum pertinet, sanctitate ac modestia longe omnibus tam Graecorum, quam Barbarorum caeremoniis antecellit — E poco appresso: Quod si aliqua forte istiusmodi sacra ex oraculorum responsis apud se inveni passa est, ea tamen ad legum suarum instituta accommodavit, rejectis omnibus fabularum praestigiis, quemadmodum in Matris Idaeae sacris videmus. Enimvero sacrificia quidem ludosque publicos Romano ritu Praetores quotannis in ejus honorem institunt; ejus tamen sacerdotio vir ac mulier Phryges ambo funguntur, qui totam civitatem circumveunt, singulis mensibus stipem more suo hinc inde corrogantes,*

Eusebio nella sua opera intitolata *Preparazione Evangelica* (1).

Sotto i Iafetiti dunque non puri (che già qualche stilla di sangue camita e semita era entrato nelle loro vene, specialmente per li parentadi delle grandi famiglie vincitrici e vinte) le scuole stesse sacerdotali si confusero, e in esse le due scienze arcane, le due sorte di misteri: onde non dee recare stupore che quanto si sa delle segrete dottrine e delle iniziazioni contenga ad un tempo e de' raggi luminosi di verità, e il principio deificatore, assunto a spiegazione de' fenomeni naturali, e a mezzo di potenza jeratica. E questi segreti non poteano più lungamente occultarsi; sia perchè il segreto non è conforme all'indole giapetica ed occidentale (e che segreto, a ragion d'esempio, poteano serbare i loquacissimi Greci?); sia perchè le stesse scuole sacerdotali erano indebolite pel mescolio e per la contraddizione delle dottrine: onde in Grecia e in Roma non esercitarono mai gran potere, e in Egitto stesso, decaduta la Ierocrazia, non resistevano più alle offerte di danaro, colle quali anche gli stranieri ottenevano d'essere ammessi alla comunicazione della dottrina ermetica ed a' misteri.

8.°

Ritorno degli Alessandrini.

... (2) « Platone è forse il primo scrittore, che cominciasse a squarciare il velo degli antichi misteri; gli Alessandrini poi lo lacerarono del tutto, scrivendoli ne' loro libri senza riserbo;

Imagunculas pectori alligatas gestantes, tympanaque pulsantes, quos sequens multitudo Materna carmina ad tibiam modulata circumsonat. At e Romanis indigenis nemo vel Matri stipem emendicans, vel intentione tibiarum afflatus, ac versicolore stola indutus oberrat urbem, nullaque Populi lege, nullo Senatus-consulto celebranda Phrygio ritu Matris Orgia suscipit. — Cosi del pari la gravità romana ripugnava ad esercitare l'ufficio degli Aruspici, lasciandolo agli Etruschi da' quali veniva.

(1) *Præp. Ev.* II, 8.

(2) *Vedi Teosofia*, vol. IV, *Divino nella Natura*, n. 164.

chè veramente in faccia al Cristianesimo ogui altro mistero non poteva più mantenersi.

Così i lavori dell'ingegno greco, retrocedendo verso la loro origine orientale, ripiombarono nelle superstiziose dottrine, da cui s'erano in parte mondati, e comparve nelle scuole il *sincretismo* e la *teurgia* neoplatonica *.

... (1) * I mistici della scuola d'Alessandria cadono nell'illusione, che rappresenta loro Iddio per mezzo di alcuni brandelli della natura sensibile fantasticamente accozzati e aggranditi; illusione, da cui tutte, si può dire, provennero le superstizioni dell'idolatria.

Plotino, a ragion d'esempio, si dà a credere che Fidia si sia sollevato a cogliere l'immagine tipica di Giove, quale, se egli volesse mostrarsi a noi, ci apparirebbe, πρὸς οὐδέν αἰσθητὸν ποιήσας, ἀλλὰ λαβὼν οἷος ἂν γένοιτο, εἰ ἡμῖν ὁ Ζεὺς δι' ὁμμάτων ἐθελει φανῆναι (2). E questo concetto è ripetuto da molti scrittori antichi, i luoghi de' quali si possono vedere raccolti dall'Hemsterhusio (ad *Luciani Somn.* § 8), e dal Creuzer (*Plotin.* Vol. III. p. 302, 303). Vedeano costoro che, a trovare il bello ideale d'una statua, per esempio, di Giove, non bastava avere sott'occhio molti uomini reali, conveniva che la mente stessa concepisse un tipo di bellezza, coll'aiuto del quale tutto ciò che nella materia sensibile ci aveva di bello si discernesse da ciò che non era tale. Questo tipo della mente dicevano, dunque non essere tolto da' sensibili, πρὸς οὐδέν αἰσθητὸν; ed era vero. Ma non intendevano poi, che questo stesso tipo mentato altro non era che il sensibile nella sua esistenza assoluta e forma perfetta, la quale esistenza assoluta non è vista che dalla mente * (3). Non proveniva da ciò, che quella fosse la vera ima-

(1) Vedi *Teosofia*, vol. II, n. 884.

(2) *Enn.* V, 8, 1.

* (3) Se bene si mediti ciò che qui è detto dall'autore, si potrà intendere in che senso possa ricoversi, e quando abbia o di vero o di falso, la

gine di Dio, o che, se Iddio volesse apparire δι' ἐμαυτῶν, quello che apparisse sarebbe lui stesso; sarebbe invece solo un suo segno dato a' sensi esterni, il quale non aggiugnerebbe alla mente nostra nessuna positiva notizia della divina essenza. Troppo più alta cosa è la *visione immediata* di Dio annunziata agli uomini dal Cristianesimo, nè tali filosofi, confidenti nella intelligenza naturale, poteano arrivarla e tenerla ferma ne' loro ragionamenti. Perciò accadde ai mistici Alessandrini di rendere la propria intelligenza serva dell'idolatria, pur nell'atto che presumevano abbandonare il sensibile e sollevarsi al di sopra di quello.

sentenza di colero, che all'artista prescrivono di raccogliere i vari frammenti di bellezza che sparsi e separati si trovano negli oggetti della natura, o que' frammenti insieme raccozzati ridurre a unità.

CAPO VI.

ACCENNI A STUDI SU DANTE.

ARTICOLO I.

DELLA DOTTRINA POLITICA DI DANTE * (1).

1.*

Chi penetrando nell'intimo delle cose confronterà il pensare dell'Alighieri intorno al civil governo col pensar de' moderni italiani, vedrà che in quelli che più si millantano pieni di amor nazionale, non v'ha forse dottrina e sentimento di cui non si rinvenga il germe nel principe de' nostri poeti e de' nostri

* (1) Le cose dette in questo articolo compongono un ragionamento che dall'Autore era intitolato *Della Politica Dantesca*, e dovea essere il secondo nella serie di più ragionamenti intesi a dichiarar la dottrina della *Divina Commedia*. Degli altri ragionamenti non potè trovarsi che qualche accenno in versi qua e là citati e in alcune noterelle, dalle quali si raccoglie che il primo dovea trattare dell'*Architettura dell'Universo Dantesco*, il terzo della *moral Filosofia*, il quarto della *Teologia*, il quinto dell'*Artificio oratorio di Dante*. Pare che egli recasse a termine solo il secondo, e questo stesso in anni maturi egli non giudicasse degno di stampa. Ecco le sue parole in una risposta scritta l'anno 1852 al signor Teologo Canonico Gatti, che le avea richieste della dichiarazione d'un passo dantesco intorno alla *Risurrezione*, o insieme inviavalo a mostrargli que' lavori: « È vero quello ch' Ella dice, che io già feci il disegno d'esporre in alcuni ragionamenti la dottrina sparsa nella divina *Commedia* dedicando un ragionamento a ciascuna scienza. Ma saranno passati 30 anni da quel tempo, in cui avea più agio di coltivare le amene lettere; e allora di que' ragionamenti non ho stesi che uno: *La Politica Dantesca*. Dovrei rovistare quelle vecchie carte per rinvenirlo, dol che la prego

pensatori. Il che se apparisce in tutto le opere sue, più specialmente si può vedere nei tre libri *De Monarchia*, pubblicati la prima volta in Basilea da Giovanni Oporino nell'anno 1559, e poi da Simoue Schardis, che gli inserì nel suo trattato: *De imperiali jurisdictione etc.* stampato due volte, in Basilea e in Strasburgo. Il quale politico trattato se avesse conosciuto Carlo Lodovico Haller, nella insigne sua opera della *Ristorazione della scienza politica*, stampato l'anno scorso a Winterthur * (1), avrebbe forse ritrovate presso gli Italiani le prime cause di quel sistema, di cui trovò i germogli solo nelle opere più recenti intitolate: *Vindiciæ contra tyrannos*, e *De Rege et Regis institutione*, stampate l'una a Edimburgo, l'altra a Toletto nel declinare del secolo XVI.

Or uoi, lasciando tali cose, toccheremo solo alcun poco, e niente più che storicamente, de' politici suoi pensieri, sì che qualche lume ne venga alla *divina Comedia* * (2).

di dispensarmi, ehè probabilmente nulla si troverà che fosse degno del suo desiderio ». Noi fummo a lungo in forse di pubblicare un discorso giovanile che per dal suo autore fosse consegnato alla dimenticanza: ma infine la vinse l'amore a uno scritto che ci pare ostevolissimo in un giovane ventiquatrenno, e nell'anno 1821, e 1822, quando appena cominciavasi a biagliar di studi civili e politici intorno a Dante.

* (1) L'opera di Haller comparve in tedesco, per la prima volta, l'anno 1820, onde possiam riferir il presente scritto all'anno 1821, o al principio del seguente.

* (2) Intorno al nome di *Comedia* e *Tragedia* usato da Dante (Iof. C. XVI, v. 128; XX, v. 113; XXI, v. 2), il nostro Autore in una delle sparse note ci avverte, che « Platone mostra di voler dividere i comuni generi di poesia nel *comico* o nel *tragico*, e nomina Epicarmo come celebre nel *Comico*, Omero poi come celebre nella *Tragedia*, e quel modo che Dante avea nominato Virgilio ». A confermar l'osservazione si potrebbe citare quell'altro passo di Dante nel *Paradiso* (C. XXX, 22-24):

Da questo passo vinto mi concedo,
Più che giammai da punto di suo tema
Suprato fosse *COMICO* o *TRAGEDO*.

Era si Dante invescato nelle fazioni da cui in quell'età veniva divisa e straziata la misera Italia; e per vari accidenti sbattuto, si ridusse ben presto esule da quella patria che tanto amava, e peregrinando per le varie corti italiane fierissimamente aderiva alla parte ghibellina, cioè a quella fazione che sosteneva l'Imperatore, nelle discordie che s'erano accese col romano Pontefice. Avendosi egli, in parte per le esterne avventure, in parte per l'interna inclinazione verso il popolo romano che trovava essere stato padre di Eroi e di Scrittori, formò un sistema politico, più che altrove lo sviluppò nei tre libri della Monarchia che in dettato latino compose. Nella quale opera egli immagina che un solo Monarca sia necessario in tutto il mondo, o almen uno che sopra tutti gli altri Principi abbia potestà. Ed in questo modo egli forse il primo di tutti immaginò un gran disegno di pace universale; perchè, dic'egli, la guerra non sorge se non se fra due eguali, e non allorchè, essendovi un solo Monarca, non vi è nè pure un competitore che con lui possa contendere: cosa in vero che, se fosse POSSIBILE E GIUSTA, conserverebbe per avventura meglio quella pace, che i moderni politici ripongono in un certo equilibrio di poteri e di principali *(1). Dimostrato

* (1) Su questo disegno d'una pace universale dove il N. A. aver meditato anco io appresso negli anni più maturi, coll'intendimento di parlarne nella *Filosofia della Politica*. Non dispiaccia che io trascriva alcune sue sparse osterelle anche su questo argomento:

« Nella memoria di Solly (Parte II, Tom. 3°, facc. 9, 10) v'è il disegno di Enrico il Grande di fare un consiglio o senato supremo de' principi Europei, dove si decidessero pacificamente tutte le loro questioni ». —

« Il Cardinal Richelieu, preso all'idea d'una monarchia universale, sperava ottenerla colla rovina della Spagna ». —

« Leibnizio credeva possibile il disegno di *Pace universale* di Saint-Pierre; dopo letto quel disegno, egli scriveva: *Il n'ya que la volonté qui manque aux hommes pour se délivrer d'une infinité de maux* ». —

« Luigi XIV aveva ideata la Monarchia universale (V. Roostet, I, f. 2); s'oppose la casa austriaca al tentativo del monarca francese: alla quale succedo

questo nel primo libro, passa nel secondo a provare, per quanto egli crede, che l'ufficio di questa Monarchia appartiene per proprio diritto ai Romani; che nelle loro guerre se l'erano procacciato giustamente e colla mira del bene universale del mondo; che tutti i barbari che hanno invaso l'impero romano, tutti i principi che hanno diminuito la romana potenza hanno offesi diritti sacrosanti * (1); che egli intende con questo libro a diradare le tenebre dell'ignoranza in tutti questi re e in tutti

rinascito qualche felice successo, intraprese a difendere i suoi amici. Quindi avvenne l'unione che durò lungamente fra i due rami dell'angusta casa; e il terzo Partito, necessario a vegliare continuamente sui disegni de' Borboni e dell'Austria. Queste furono le tre forze o elementi che formavano la base del sistema dell'Europa durante il regno di Luigi XIV. Primo passo di lui si fu il far testare Carlo II di Spagna in favore del duca d'Anjou, nipote di M. Teresa Antricea e Luigi XIV (Rousseau, t. 4, 5, segg.) ». —

« Sebbene il Vattel s'opponga alla società universale del Wolfio, da cui questi deduce il Jus volontario delle nazioni, tuttavia ne' Preliminari (§ 13) dice: *La première Loi générale, que le but même de la Société des Nations nous découvre, est que chaque Nation doit contribuer au bonheur et à la perfection des autres tout ce qui est en son pouvoir.* — Delle Profesie circa la Pace universale, vedi Gronio *De Jure B. et P. L. I. Cap. II, § VIII* ». —

« Se anco non è attuata o possibile ad attuarsi una monarchia intesa alla pace universale, può essere innocente il volerne mostrare il bisogno o la bellezza: può esser tenuta come l'esemplare, a cui quanto più s'avvicina il mondo, tanto meglio procede ».

* (1) Riguardo alle opinioni su tali diritti, ecco un'altra nota che sia unita con quelle dianzi trascritte.

« Del titolo di *Sacro* attribuito all'Impero Romano scrisse Postio nella Dissertazione intitolata — *De divinis Imperatorum titulis*; e Boeciero nella Dissertazione intitolata — *Sacrum Romanum Imperium*. Questi tortamente crede che tal nome abbiano assunto gli imperatori per asserir l'autorità dell'Imperio contro i Pontefici che a sè lo volessen sottomettere ».

« H. Conring. ad Lampad. p. 105 *Censur. diplom. Lud.* p. 196, e Boeciero credono che non prima de' tempi di Federico I si chiamasse *sacro* l'Imperio. Ma il Mabillon (*L. II, De re diplom. C. XI, 13*) mostra che s'usò già sotto Filippo, e Lodovico II, trecento anni prima di Federico ».

questi principi, a dimostrare il genere umano libero dal loro giogo, e intuona persino il terribile: *Dirumpamus vincula eorum et proficiamus a nobis jugum ipsorum*. Passa poi nel terzo a insegnare, che questo romano imperio è da tutti indipendente.

3.°

Quanti lumi non apportano questi semplici tratti delle idee politiche di Dante alla divina Comedia? Adesso s'intende primieramente per qual ragione scelse Virgilio a sua scorta, piuttosto che qualunque savio dell'antichità, e per qual ragione gli dica:

O degli altri poeti onore e lume,

Vagliami il lungo studio e 'l grande amore

Che m'han fatto cercar lo tuo volume.

Tu se' lo mio maestro e 'l mio autore:

Tu se' solo colui, da cui io tolsi

Lo bello stile che m'ha fatto onore (1).

Non è lo stile di Dante imitazione di Virgilio più che di qualunque altro latino autore. Anzi, se si voglian guardare i passi imitati, più sembra Dante aver tolto da Lucano, che da Virgilio, sebbene nè dall'uno nè dall'altro il bello stile del suo scrivere, ma da se stesso. Tolse bensì da Virgilio lo stile del pensare intorno a Roma; perciò Virgilio è il suo autore. Poichè Virgilio rivolse il suo poema dell'Eneide a descrivere l'antica origine dei Romani, e le cure degli Dei e degli uomini nella fondazione della gente latina. E su questa origine dei Romani cantata da Virgilio si fonda specialmente Dante nella Monarchia, per attribuir loro il dominio del mondo. S'intende parimente da questi principj, per qual ragione Dante, al primo comparirgli nel deserto l'ombra di Virgilio, le mette in bocca queste parole:

Nacqui *sub Iulio*, ancor che fosse tardi,

E vissi a Roma sotto il buon Augusto,

Al tempo degli Dei falsi e bugiardi.

(1) Inf. C. I, v. 82-87.

Poeta fui, e cantai di quel giusto

Figliuol d'Anchise, che venne da Troja

Poichè il superbò Ilion fu combusto (1);

accennando così quei pregi, per cui meritò d'esser mandato a soccorrere Dante perduto nella selva di questo mondo; senza la qual cognizione quelle parole sembrerebbero superflue. E dice, Giulio Cesare essere stato creato dittatore tardi, ma sè poter dire tuttavia nato sotto la sua dittatura, perchè sebben non aveva l'uffizio, aveva il diritto all'uffizio. S'intende ancora dalle stesse premesse, perchè nel canto secondo dell'Inferno Dante volge a Virgilio queste parole:

Tu dici che di Silvio lo parente,

Corrutibile ancora, ad immortale

Secolo andò, e fu sensibilmente.

Però, se l'avversario d'ogni niale

Cortese fu, pensando l'alto effetto

Ch'uscir dovea di lui, e'l chi e'l quale;

Non pare indegno ad uomo d'intelletto;

Ch'ei fu dell'alma Romà e di suo 'mpero,

Nell'empireo Ciel, per padre eletto:

La quale e'l quale, a voler dir lo vero,

Fur stabiliti per lo loco santo,

U' siede il successor del maggior Piero.

Per questa andata, onde gli dai tu vanto,

Intese cose che furon cagione

Di sua vittoria e del papale ammanto (2).

Nei quali versi accenna appunto quel canto dell'Eneide Virgiliana, dove, da Anchise trovato nell'Eliso, sente Enea la serie degli illustri Romani, e le lodi si tessono di Giulio Cesare e di Augusto e di quel Marcello figliuolo di Ottavia, nel quale morte immatura estinse le più grandi speranze che il Romano impero avea concepute. E se mostra Dante in questi versi che

(1) Inf. I, 70-75.

(2) Inf. II, 13-27.

l'Imperio romano fu preparazione alla Sede Pontificia, fa però vedere in quelle parole, *a voler dir lo vero*, che egli è del partito dell'Imperio, ma che pur è stretto a confessare anche i diritti di Roma cattolica. Il che conveniva alla Dantesca rettitudine.

4.*

E parimenti s'intende perchè in bocca di Virgilio egli dia tantosto l'idea della Monarchia divina, alla quale vuole nell'opera *De Monarchia* doversi conformare l'umana, con questi versi:

Che quello *'mperador* che lassù regna * (1),

Perch' i fui ribellante alla sua legge,

Non vuol che 'n sua città per me si vegna.

In tutte parti impera e quivi regge,

Ivi è la sua cittade e l'alto seggio;

O felice colui, cui ivi elegge! (2)

Così facendo egli il Paradiso la Metropoli della divina Monarchia, si vede che cosa tende a rappresentare anche questa ultima Cantica del suo Poema. Nelle quali considerazioni sembrami reso chiaro come i due primi canti dell'Inferno di Dante sieno la chiave degli altri, mentre senza questo lume essi ci sembrerebbero pieni di circostanze inutili, e di un dialogo affettato e ridondante di circonlocuzioni, delle quali non si vedrebbe ragione. Ma oltracciò, perchè mai fa il poeta nostro, che il gran Dite nel centro dell'Inferno da tre bocche dirompa coi denti tre peccatori a guisa di maciulla, ed uno

* (1) Per la stessa ragione potrebbe osservarsi che Lucifero, il quale è in continuo impotente conato d'assomigliarsi a Dio, e sbattendo le ali per alzarsi muove il veato che sempre più agghincea Cooito, o lui sempre più affonda nel pozzo ghiacciato dove cadde dal Cielo, è detto (XXXIV, 29)

Lo 'mperator del doloroso regno.

A Dante il Paradiso era la monarchia archetipa, la terra o sia monarchia da ordinarsi o conformarsi a quella, l'Inferno o sia monarchia in pieno o perpetuo disordine.

(2) Inf. I, 124-129.

di questi sia Giuda Iscariotto, e gli altri due Bruto e Cassio, uccisori di Cesare, se non per mostrare che tutto il fine del suo Inferno era quello di castigare specialmente coloro che all'impero si opponessero, come rei del massimo dei delitti? Poichè Dante, dopo il tradimento di Cristo, altro non vede maggior delitto che il tradimento di Cesare; e i traditori di questo pone nella Giudecca, cioè nella Bolgia dove Giuda si fa dolente, masticati da quello stesso Lucifero che mastica Giuda, sebbene Giuda abbia maggior pena di tutti; accennando che siccome il regno spirituale ed il regno temporale, secondo la sua opinione, sono amendue inviolabili, così amendue i traditori di questi meritano un castigo di simile specie (1).

Dal che si vede che cosa abbia inteso Dante quando, nel dedicare il *Paradiso* a Can Grande Della Scala, gli scrive dell'*Inferno*, che *secundum allegoricum sensum poeta agit de Inferno isto, in quo peregrinando ut viatores mereri et demereri possimus*. E nella stessa lettera scrive: *Genus philosophiae, sub quo hic in toto et in parte proceditur, est morale negotium, seu Ethica*. E l'*Etica* che segniva Dante, come è noto, fu quella di Aristotele, divisa in tre parti; la prima delle quali riguardava l'individuo, chiamata *Etica* in senso stretto; la seconda la famiglia, detta *Economia*; e la terza toglieva in mira la società, e perciò nominavasi *Politica*; alla qual terza parte servivano l'altre due come a lor compimento: per cui Dante abbracciando con questa vista sì generale la *Morale* nel suo Poema, dovea per necessità porne ad ultimo scopo il social reggimento.

5.*

Si chiarisce ancora con questa dottrina, perchè il poeta nostro collochi Catone alla porta del Purgatorio. Essendo conveniente porre ivi un censore, quale poteva trovare più adattato alle sue idee, di quel Catone, che appunto per la severità sua e per la fermezza fu riprensore di quella Roma, a eriger la

(1) Inf. XXXIV, 55-67.

quale tendeva il suo Inferno e anche il suo Purgatorio? Ma si sentano gli stessi versi con cui parla Virgilio a Catone, e s'intenderà meglio la cosa:

Or ti piaccia gradir la sua venuta;

Libertà va cercando, ch'è sì cara,

Come sa chi per lei vita rifiuta.

Tu 'l sai, che non ti fa per lei amara

In Utica la morte, ove lasciasti

La veste, ch'al gran dì sarà sì chiara (1).

Or la pubblica libertà andava cercando Dante, come Catone la desiderò in Utica e la premise alla vita. Catone però credette di ritrovarla nel partito della repubblica, e Dante tiene per fermo che solamente nel reggimento di un solo si trovi. Ed è verisimile, che se Catone non avesse avuto questo peccato contro la monarchia, l'avrebbe Dante riposto fra' salvi, ma morti, secondo l'umana opinione, senza fede, nel XX Canto del Paradiso.

6.*

E se vogliamo dare un'occhiata a questa sublime Cantica del Paradiso, mirò certamente il poeta in quella più all' *Imperio spirituale* e alla morale virtù, che alla politica; ma l'imperio spirituale vi descrive però come esempio dell' *Imperio umano*. Qui loda Cesare come quello che fece il secolo sereno; e nel Canto VI fa parlar Giustiniano per modo, che tutto allude al suo sistema, e tutto è scuro senza la conoscenza di questo * (2).

(1) Purg. I, 70-75.

* (2) Il magnifico e caldo racconto che Giustiniano fa delle vicende dell'imperio dalla morte di Pallante sino al chiuso tempio di Giano sotto Augusto (Parad. VI, 34-82), dimostra, meglio che tutto, l'alta venerazione di Dante per esso imperio, e la sua credenza ch'esso fosse lo strumento della Provvidenza a compiere il disegno della pace universale.

Nell'udir quel racconto può ben venire in mente l'Epitome di Floro che nel suo proemio dice del popolo romano: *Ita late per orbem terrarum arma circumtulit, ut qui res ejus legant, non unius populi, sed generis humani*

Lascio innumerevoli altri luoghi del Poema, e vengo ad altra importantissima osservazione. Tre cose secondo il pensar di Dante hanno la maggior efficacia sopra un popolo: il sistema politico, le belle arti, e la lingua comune; quindi egli fu sommo in tutti tre questi oggetti *(1). E invero non solo meditò l'imperio romano, ma tentò anche di effettuarlo. Lasciando però i maneggi da lui avuti coi Principi del suo tempo, il qual tratto di storia troppo lungi mi porterebbe: apparisce dagli scritti di lui, ch'egli cercò colla sua penna di riunire in un corpo solo tutti gl'Italiani, pungendo i partiti, e tutto quello che avesse

fata discant »; o toccando del terzo periodo della repubblica (da Appio Claudio o Q. Fulvio Canoli) soggiunge: « *dehinc ad Cæsarem Augustum ducenti anni, quibus TOTUM ORBEM PACAVIT* ».

In un manoscritto del Nostro son citati alcuni luoghi di S. Girolamo che deplora la caduta dell'impero romano (Ep. CXXIII, 16-18, CXXVI, 2, CXXVII, 12); o poi trascritte le parole dello stesso santo: « *Ante adventum Christi unaquaque gens suam habebat regem, et de alia ad aliam nullus ire poterat nationem: in Romano autem Imperio unum facta sunt omnia* » (In Is. L. V, c. XX); luogo tolto da Eusebio (V. la nota ivi del Vallarsi), o altrove ripetato (in Daniel, C. VI).

* (1) Dante, che confessa di sentirsi rimordere, più che da ogni altro, dal peccato di superbia (Purg. XII, 136-137), nel cerchio dove si purgano i superbi par che propriamente voglia eccitarla e omiltà intorno a quei tre punti, politica, arte, e lingua, dov'egli poneva lo studio e il vanto maggiore. Là egli vede oscurato sotto gran peso un uomo d'alto senno politico, Provenzan Salvani, del cui nome una volta Toscana sonò tutta, e confrontato con quella di osso la propria vita (Purg. XI, 121-142). Là si scontra nel celebre ministro Oderisi, che gli parla appunto della gloria passeggera sì dell'arte, come della lingua (Ivi, 94-99):

Credette Cimabue nella pittura

Tener lo campo, ed ora ha Giotto il grido,

Sì che la fama di colui oscura.

Così ha tolto l'uno all'altro Guido

La gloria della lingua; e forse è nato

Chi l'uno e l'altro caccierà di nido.

idea di privato, o di municipio. Egli volle persuadere, come dice il Gravina, che *la voglia di mantenere ciascun paese la sua libertà senza la dipendenza da una potestà superiore a tutti, commettea discordia fra le città, e le urtava in perpetua guerra, la quale gl'Italiani colle stesse loro forze consumava* (1). Poichè quell'Italia, ch'egli chiama *terra latina* (2), dice che *poteva benissimo ripigliar il comando dei perduti popoli, se per la contrarietà d'umori ridotta non fosse vilmente a servire*. E punge i difetti di quasi tutte le città d'Italia, acciocchè, tolti questi, esse potessero rinnirsi insieme. Quei d'Arezzo chiama *Botoli ringhiosi più che non chiedeva la loro possa* (3); quei del Casentino, li dice *mutati in brutti porci più degni di galle che d'altro cibo* (4); dei Bolognesi morde *l'avaro seno* (5), e grida loro che fra essi la stirpe de' buoni era perduta col perdersi del buon *Fabbro de' Lambertazzi* (6); e il simile grida a Faenza pel mancare di *Bernardino di Fosco* (7); ai Romagnoli dice che *sono tornati in bastardi, e che tutto il loro campo è ripieno di sterpi venenosi* (8); e i Genovesi chiama *uomini diversi d'ogni costume, e pieni d'ogni magagna* (9); Lucca la terra *ben fornita di barattieri, ove per li danari si fa bianco del bruno* (10); Pisa, *il vitupero delle genti italiane* (11), e i Pisani *volpi ripiene di frode* (12); e Pistoia *tana degna di ladri* (13), onde le impreca il fuoco *perchè ella più non duri, e non avanzi nel mal fare i rei soldati di Catilina, che furono il seme della sua gente* (14). E tutta l'Italia stessa, pieno di compassionevole ira, la chiama *terra prava* (15), *serva, uave senza nocchiero, stanza di dolore e bordello* (16); e Fiorenza sua patria flagella

(1) Rag. poet. L. II, C. XI.

(2) Inf. XXVIII, 70, XXVII, 26-27.

(3) Purg. XIV, 46-47.

(4) Purg. XIV, 43, 44.

(5) Inf. XVIII, 63.

(6) Purg. XIV, 100.

(7) Purg. XIV, 101.

(8) Purg. XIV, 94-95, 99.

(9) Inf. XXXIII, 151. 152.

(10) Inf. XXI, 42.

(11) Inf. XXXIII, 79.

(12) Purg. XIV, 53. 54.

(13) Inf. XXIV, 126.

(14) Inf. XXV, 10-12.

(15) Inf. XVI, 2.

(16) Purg. VI, 76-78.

in mille luoghi, e quasi di Fiorentini riempie l'Inferno, onde fa poi quella ironia sì fiera sul principio del Canto XXVI:

Godi Firenze, poichè se' sì grande,

Che per mare e per terra batti l'ale,

E per lo Inferno il tuo nome si spande.

8.*

E perchè sopra l'amor patrio di Dante scrisse un bel libro recentemente il signor Conte Giulio Perticari, pare che non se ne possa altro dire, se non se essero stato nell'Alighieri grandissimo. Ma se si disamina la regola di questo amore, con cui Dante il moderò e il resse, ella si troverà nella sua idea della Monarchia. Poichè distinguendo Dante il popolo di Firenze venuto dai Romani, cioè da Cesare fondatore della città, ed il popolo venuto da Fiesole, e per terzo poi quel popolo più recente venuto dai villaggi intorno a Firenze, col quale fu ripopolata questa città dopo la distruzione che ne fece Totila (1); egli non trova limiti quando si mette a lodare la semenza Romana, e non li trova quando prende a biasimare i Fiorentini venuti da Fiesole, o i nuovi abitatori venuti da Certaldo e da Figline. Sentasi il poeta stesso nel XV dell'Inferno, in cui da Brunetto Latini egli si fa parlare:

... Se tu segui tua stella,

Non puoi fallire a glorioso porto,

Se ben m'accorsi nella vita bella.

E s'io non fossi sì per tempo morto,

Veggendo 'l cielo a te così benigno,

Dato t'avrei all'opera conforto.

(1) Della distinzione del popolo di Firenze in Fiesolano o Romano, e della sua diverza indole parla Gio. Villani Lib. I, C. XXVIII; della sua distruzione Lib. II, C. I; e della sua ricificazione o de' nuovi suoi abitatori Lib. III, C. I e II.

Ma quello ingrato popolo maligno,
 Che discese di Fiesole ah antico,
 E tiene ancor del monte e del macigno * (1),
 Ti si farà per tuo ben far nemico:
 Ed è ragion; chè tra li lazzi sorbi
 Si disconvien fruttare il dolce fico.
 Vecchia fama nel mondo li chiama orbi,
 Gente avara, invidiosa e superba;
 Da lor costumi fa che tu ti forbi.
 La tua fortuna tanto onor ti serba,
 Che l'una parte e l'altra avranno fame
 Di te, ma lungi fia dal becco l'erba.
 Faccian le bestie Fiesolane strame
 Di lor medesime, e non tocchin la pianta,
 Se alcuna sorge ancor nel lor letame,
 In cui riviva la sementa santa
 Di quei Roman, che vi rimaser quando
 Fu fatto il uido di malizia tanta (2).

E! egli che pretendeva discender da questi Romani, introduce nel Paradiso il suo trisavolo Cacciaguida a parlargli dei costumi di quegli antichi Fiorentini con un amore incredibile, e che fa innamorar veramente di quella *pacifica, sobria e pudica* Fiorenza (3). Ma lodando la Fiorenza antica e la figlia di Roma, egli cerca di correggere in essa i vizj nuovamente introdottisi, e sopra tutto quell'orgoglio di lei, col quale voleva primeggiare in Italia, e quindi ingiuriare ai diritti di Roma, che il Poeta vuole sacratissimi * (4).

* (1) L'autore, in una noticina staccata, riferisce questo verso, e vi pone accanto quelle parole di Cicerone (Orat. VI *Contra Rull.* § 35): « *Ligures montani, duri, atque agrestes; docuit ager ipsa, nihil ferendo, nisi multa cultura et magno labore quæsitum* » — Voleva egli forse paragonar l'antica schiatta ligure alla etrusca? —

(2) Inf. XV, 55-78.

(3) Parad. XV, 97, segg.

* (4) Ecco sette argomenti che il N. A. notava da meditarsi e svilupparsi:
 « 1.° Che l'imperio romano era tenuto sacro mentre era in piedi;

Per questo avviene specialmente, che egli è fiero con essa. E i maggiori vanti di lei essendo quelli della cortesia, della lingua, degli studj e dell'armi: egli in queste cose la abbassa non meno che le altre città italiane, ed estolle la Lombardia anche sopra di lei: e ciò per mettere una certa eguaglianza in tutta Italia, e tolto l'amore di municipio istillarvi l'amor di nazione. Il che se avesse veduto Monsignor Della-Casa, non avrebbe condannato Dante, che l'ombra di Virgilio, comparitagli nel gran deserto, fa parlare così:

..... non uom, uomo già fui,

E li parenti miei furon Lombardi

E Mantovani per patria amendui (1);

perchè queste parole non sono inutili, ma è quanto dire, che egli quel grand' uomo mandato dal Cielo a soccorrere Dante, non era di origine Fiorentina, ma Lombarda, ossia di terra allora Lombarda. E per ciò stesso fa dire a Beatrice:

O anima cortese Mantovana (2);

e nel Canto XX dell'Inferno descrive a lungo l'origine di Mantova; e nel VI del Purgatorio incontra il Mantovano Sordello, e dipinge l'anima di lui, romita, disdegnosa ed altera; ma che a sentir poi il nome di Mantova si scuote per la carità del natio loco; ed ecco i suoi versi, che sono bellissimi:

Ma vedi là un'anima, che a posta,

Sola soletta, verso noi riguarda;

Quella ne insegnerà la via più tosta.

2.* Che essendo lasciò naturalmente ne' gentili Italiani un grandissimo desiderio di ad;

3.* Che questo desiderio si riaccese specialmente al tempo del risorgimento delle lettere, quando si ricominciò a leggere i libri antichi;

4.* Dell'amore politico che nutriva Dante per l'Italia;

5.* Dell'amore all'Impero romano dopo Dante;

6.* Del germe di questo amore presso i moderni;

7.* De' buoni e sinistri effetti di questo amore, e regolo per governarlo ».

(1) Inf. I, 67-69.

(2) Inf. II, 58.

Venimmo a lei. O anima Lombarda,
 Come ti stavi altera e disdegnosa,
 E nel muover degli occhi onesta e tarda!
 Ella non ci diceva alcuna cosa;
 Ma lasciavane gir, solo guardando
 A guisa di leon quando si posa.
 Pur Virgilio si trasse a lei, pregando
 Che ne mostrasse la miglior salita;
 E quella non rispose al suo dimando;
 Ma di nostro paese e della vita
 C'inchiese; e 'l dolce Duca incominciava:
 Mantova . . . e l'ombra tutta in sè romita
 Sursc ver lui del luogo ove pria stava,
 Dicendo: o Mantovano, io son Sordello
 Della tua terra! E l'un l'altro abbracciava (1).

E qui rompendo ogni racconto, non si può tenere l'animo del poeta, ed esclama:

Ahi! serva Italia, di dolore ostello,
 Nave senza nocchiero in gran tempesta,
 Non donna di provincie, ma bordello!
 Quell'anima gentil fu così presta,
 Sol per lo dolce suon della sua terra,
 Di fare al cittadin suo quivi festa;
 Ed ora in te non stanno senza guerra
 Li vivi tuoi, e l'un l'altro si rode
 Di quei ch'un muro ed una fossa serra.
 Cerca, misera, intorno dalle prode
 Le tue marine, e poi ti guarda in seno,
 S'alcuna parte in te di pace gode.
 Che val perchè ti racconciasse il freno
 Giustiniano, se la sella è vuota?
 Senz'esso fora la vergogna meno.
 Ahi! gente che dovresti esser devota,
 E lasciar seder Ccsar nella sella,
 Se bene intendi ciò che Dio ti nota! (2)

(1) *Purg.* VI, 58-75.

(2) *Purg.* VI, 76-93.

E segue a descrivere il Poeta l'Italia come cavallo disfrenato, e senza cavaliere che il regga * (1), e inveisce contro l'Imperatore Alberto d'Austria perchè non venga egli, Imperadore, a governarla, e soffra che il *giardino dell'Imperio* (così chiama egli l'Italia) sia deserto, e lo invita a mirare la tristezza di tutti i paesi italiani e di Roma stessa. E volgesi perfino a Cristo, a domandargli perchè egli abbia gli occhi rivolti altrove; e gli mostra le terre d'Italia tutte piene di tiranni, e per li crudi partiti ogni villano diventare un Marcello, e chiude il canto con una terribile ironia contro Firenze, perchè ella senza senno, senza virtù, senza pace, senza ricchezza, presuntuosa pretendeva di poter prendere le briglie dell'Italia; e per le sue mutazioni continue di leggi, di monete, di uffizi, di costumi, l'assomiglia

.... a quell'inferma,

Che non può trovar posa in sulle piume,
Ma con dar volta suo dolore scherma.

10.*

Ma io mi sarei infinito se volessi cavar tutti i passi della divina Comedia che ricevono lume dal libro della Monarchia.

Aggiungerò solo che anche il libro *De vulgari eloquio* è fatto sullo stesso sistema, perchè ivi spaurando tutti i dialetti dell'Italia, vuol fare tutti eguali, e non vuole che una città vanti la sua lingua sopra quella dell'altre, e così esser tutte le città in continua gara, e porsi l'una sopra l'altra, e ambir di domi-

* (1) La parola che paragonano l'Italia a cavallo indomito e selvaggio per non esser corretto da sprone, e invitano Alberto Tedesco a inforcarne gli arcioni, avrebbero esse nella mente di Dante qualche legame con un fatto imperiale, poco onorifico invero, quasi contemporaneo? Corrado, figliuolo di Federico II, poco prima della nascita di Dante, diceasi che costringesse i cittadini di Napoli a imporre colle proprio mani il morso a quell'indomito cavallo, che, eredito antico emblema della napoletana repubblica, grandeggiava in bronzo nella piazza del duomo; nè solo ad imporre il morso, ma anco ad esporre la scritta vergognosa:

Hactenus effrenis, Domini nunc parat habenis.

Vedi la *Storia di Manfredi*, del Cav. Giuseppe di Cesare, Lib. I, n. 23.

nare; ma fatte tutte uguali, egli vuole che tutti i nobili Italiani andando l'Italia tutta, e non solo il proprio paese, usino anche un parlare universale e nobile, e che questo si chiami cortigiano dalla corte ch'egli immagina in Italia * (1).

E ormai concluderò colle parole del benemeritissimo Perticari, che leggendosi la divina Comedia, più che l'uomo vi s'interna per conoscere i riposti sentimenti, più questi moltiplicano, e tutto che ne ha detto il Mazzone e i commentatori (compreso, io aggiungo, anche il recentissimo Biagioli) non basta per scoprire le allusioni satiriche, e le mistiche, e molto meno la profondità della sapienza politica. E se questo deguissimo letterato italiano ha scoperto in un bel passo della *Volgare eloquenza*, che Dante è il cantore della rettitudine, io aggiungerò ch'egli è il cantore dell'Imperio Romano; in che però si propose di tenere, in quanto al modo, agli episodj e a tutti gl'interessi, quella rettitudine, che il suo carattere e l'aggiustata mente gli suggeriva.

* (1) Appreso ad estratti dall'opera del *Volgare Elogio*, l'autora segna alcuni passi dell'Inferno, probabilmente per farne spiegazione conforme al concetto di Dante intorno alla lingua aulica o cortigiana. Questi sono:

- 1.^a l'elogio che Farinata fa alla lingua di Dante in que' versi:

O Tosco, che per la città del foco

Vivo ten vai così parlando ONESTO (C. X, 23);

- 2.^a l'avviso che Virgilio dà a Dante nell'inviarlo a Farinata:

.... le parole tue sien CONTE (Ivi, 30);

- 3.^a le parole di Vuodico Caccianimico al poeta fiorentino:

... mal volentier lo dico,

Ma sforzami la tua CHIARA favella,

Che mi fa sovenir del mondo antico (C. XVII, 53);

- 4.^a le parole di Dante intorno al proprio lavoro:

Ma non è impresa da pigliare a gabbo

Descriver fondo a tutto l'universo,

Nè da lingua che chiami MAMMA o BABBO.

C. XXXII, 9.

Del resto non può tacersi che l'autora negli anni più maturi modificò non poco le sue opinioni intorno alla lingua, e quindi anco intorno al libro del Perticari.

ARTICOLO II.
DELLA DOTTRINA IDEOLOGICA
DI DANTE.

1.^o

Questione dell'origine delle idee (1).

... Altri vuol provare, i discepoli di S. Tommaso aver tenuto che il loro maestro lasciasse nell'incertezza la quistione dell'origine delle idee. Dura cosa a provarsi! Vediamone la dimostrazione. Tutta si riduce alla citazione di queste parole di Dante:

* . . . là onde regna lo intelletto

Delle prime notizie, uomo non sape *.

Dante era discepolo di S. Tommaso. Dunque i discepoli di S. Tommaso tennero che il loro maestro non abbia sciolto quella questione.

A tal maniera di dimostrare, più cose io avrei da opporre. Ma lasciandone molte a' lettori, dirò solo, che Dante non fu discepolo ligio a S. Tommaso, ma in più cose scostossi da lui. Egli apprese la dottrina scolastica in tutta l'ampiezza sua, non dandosi alla disciplina d'un solo maestro; parte scelse fra le opinioni udite, e qualche volta pensò da se stesso. Ma lasciamo ciò. Pompeo Venturi, commentatore di Dante, opina, che in quel luogo il poeta si scostò al tutto dalle dottrine di Aristotele. * *Nella scuola peripatetica*, dice commentando que' versi, *si filosofa altrimenti circa l'origine delle prime nostre notizie* *; e cita a provarlo il c. IV del L. III di Aristotele *De Anima*.

Io ho dichiarato altrove la mia opinione sul luogo dell'Alighieri (*N. Saggio* ecc. Sez. V, C. XXV, art. II) *(2). Ivi ho

(1) V. *Rinascimento* ecc., pag. 17-19, n.

*(2) Le parole del *Nuovo Saggio* son le seguenti:

* Agli scolastici non furono già ignote le verità di che noi parliamo: e molti luoghi, recati da me, di Autori della Scuola lo dimostrano. Non

detto, la dottrina aristotelica essere stata intesa in vari modi, perchè oscura e non precisa; ed uno di questi modi esser quello di Dante. Ma quale è questo? Non si può desumerlo se non da tutto intero il brano, e non dalle poche parole recate innanzi. S'oda dunque e si consideri bene, a vedere se l'Alighieri dia suffragio all'asserzione predetta:

- « Ogni forma sostanzial, che setta
- « È da materia, ed è con lei unita,
- « Specifica virtude ha in sè colleta;
- « La qual senza operar non è sentita,
- « Nè si dimostra mai che per effetto,
- « Come per verde fronda in pianta vita:
- « Però, là onde regna lo 'ntelletto
- « Delle prime notizie, nonio non sape,
- « E de' primi appetibili l'affetto,
- « Che sono in voi, sì come studio in ape
- « Di far lo mele; o questa prima voglia
- « Merto di lode o di biasmo non cape » (1).

Qui due cose manifestamente dice il filosofo poeta.

La prima: che la virtù propria dell'anima, come di ogni altra forma sostanziale che ha sussistenza propria e *setta* (cioè *separata*) da materia (sebben trovisi anco unita a materia), è occulta ed incognita fino a tanto che non opera, e non si dimostra fuori nei suoi atti ed effetti. Così, a ragion d'esempio, non si saprebbe mai dire se la pianta avesse in sè quella virtù che chiamasi vita, quando non si vedesse il viver suo al di

« sembra tuttavia che si siano molto applicati nell'esaminare il nesso dei
 « veri che conoscevano, e quindi non rinsero e daro al sistema tutta quella
 « semplicità e nettezza di cui era bisognevole. Quindi per molti di essi le
 « prime notizie oservano d'una sorgente recondita e oscura, e che tutt'al
 « più vagamente e con parole metaforiche descrivevano; o pure lo dichiara-
 « rano una specie d'intinto ».

In appresso si citano le quattro terzine, e di poi si nota che la similitudine dell'ape è tolta da Aristotele, *Metaph.* I, 10.

(1) Purg. XVIII, 49-60.

fuori nelle frondi verdi e rigogliose. Medesimamente l'anima ha in sè *colletta*, o sia accolta, una virtù, che le dà notizia de' primi principj; ma questa virtù innata non apparisce, e non si sa ciò che ella sia in noi, se non allora che noi facciamo uso di essa, mediante gli atti della nostra mente.

La seconda cosa è conseguente alla prima. Egli si continua ragionando così: quando adunque la mente nostra fa gli atti suoi d'intendere, di giudicare ecc., ella trova già d'aver belli e pronti alla mano i primi principj. Onde le sono venuti questi? L'uomo non lo sa, dice Dante; non può sapere il quando, e il come gli sono venuti. E perchè? Perchè non sono a lui venuti onde che sia, non sono in lui acquisiti; cioè li ha sempre avuti con sè; sebbene occulti si stessero, prima che apparissero nei loro effetti. La quale occulta esistenza de' primi principj in noi, non dee recarci maraviglia; perocchè ogni forza e virtù uello interiore delle cose si asconde, fino a tanto che operando non ci si dà a conoscere negli atti suoi. Non si può dunque allegare nell'uomo un'origine fattizia de' primi principj: questo è il senso delle parole *« là onde vegna lo 'ntelletto delle prime notizie, uomo non sape »*. Ma che perciò? Se Dante dice irreperibile la formazione delle prime notizie nell'uomo, nega per questo assolutamente, che non si possa assegnare ad esse qualsiasi origine? Certo no; in una parola, l'intelletto delle prime notizie Dante lo pone innato; e però dopo aver detto che non si dee cercare la spiegazione di esse nelle operazioni della mente, come quelle che suppongono quelle notizie prime e le adoperano quasi istrumenti, afferma senza dubitazione alcuna, che quell'*intelletto delle notizie prime* è nell'uomo, come è nell'ape *lo studio di far lo mele*, cioè come sono gl'istinti, i quali sono innati, ed elementi costitutivi della natura animale. Così quell'intelletto è congenito a noi, e posto in noi da natura.

Dante adunque esclude l'opinione di quelli che vogliono spiegare i primi principj pel mezzo de' sensi e dell'induzione, affermando che questi non sanno trovar mai nulla; ma poscia egli assegna in altro modo l'origine di tali notizie, facendole

divenire da natura. Or di quello che è dato da natura, non cade cercar l'origine; non avendone altra, che quella della natura medesima: l'autore della natura è pur l'autore di tutto ciò che è nella natura, e però delle prime notizie.

2.

Uso della voce Verità (1).

... La Verità è l'idea in quanto è esemplare delle cose.

Tante dunque sono le verità, quante sono o possono essere le idee esemplari delle cose. E in questo senso solo si usa il vocabolo verità in plurale, siccome quando si dice nel Salmo XI: *Diminutae sunt veritales a filiis hominum*, le verità si son diminuite ^{*}(2); in questò solo senso si parla d'una verità peculiare, dicendosi per esempio: questa è una verità rilevante; o, come il poeta canta di una verità dichiaratagli da Beatrice:

Di bella verità m'avea scoperto,

Provando e riprovando, il dolce aspetto ^{*}(3).

Parad. III, 2, 3...

(1) V. *Nuovo Saggio* ecc. III, pag. 67, n. 1119; p. 64, n. 1114.

^{*}(2) Anche questo è uno di quegli efficaci e bei plurali, che vedemmo accennati più sopra là dove si parlò di una grammatica filosofica. Ne fece uso lo stesso Dante nell'epistola latina indirizzata nell'anno 1316 (?) all'amico fiorentino (la XIII nell'Epistolario di Dante Alighieri pubblicato a Livorno da Alessandro Torri, 1843), dicendo con nobilissimo concetto: « *Nonne DULCISSIMAS VERITATES potero speculari ubique sub caelo, nisi prius inglorium, immo ignominiosum populo Florentinaeque civitati me reddam?* » — Anzi ne vediam l'uso ancor presso gli autori romani, come in questo elegante esempio di Gellio: « *Scitote tamen, intemperiem istam quae πολυγγολία dicitur, VERITATES fortiter dicere, sed respectum non habere πρό τε καί ὅς, πρό τε μέτρον* (18, 7, med.).

^{*}(3) Parimenti nel canto seguente dico dapprima Beatrice (70, 71): « *puote vostro accorgimento Ben penetrare a QUESTA VERITATE* » — e in appresso Dante soggiunge: « *Questo m'assicura, Con riverenza, Donna, a d'mandarei Di UN'ALTRA VERITÀ, che m'è oscura* (133-135).

... Si distingue tra la *verità*, e le cose *vere*: la verità è l'esemplare, le cose in quanto son conformi al loro esemplare sono vere, partecipano della verità * (1).

3.°

Facoltà della Riflessione (2).

Gli antichi avevano conosciuto sì bene, che il *riflettere* * (3) non è atto del senso, ma dell'intendimento, che dal riflettere

* (1) Questo senso che di solito sta in fondo all'epiteto *vero*, fu esgione che Dante nel descrivere la luce della divina Trinità sentisse il bisogno di chiamarla l'*alta luce*, che *DA SÈ È VERA* (Parad. XXXIII, 54), cioè che non è vera e quel modo che son vere le altre cose, detto *vere* perchè partecipano della verità; ma vera per essenza, anzi verità assoluta o sussistente, esemplare supremo e unico, che di sè fa partecipi tutte le cose vere. E questo concetto stesso faceva creare all'Alighieri il verbo *inverarsi*, cioè farsi partecipe del vero, accomiarsi alla prima Verità coll'intelletto e con tutto se stesso, o quindi prender dell'Essere quanto è più possibile, toccar la perfezione possibile alla creatura. Quindi de' nove cerchi lucenti, simbolo dello nove gerarchie angeliche, volgentisi intorno al punto di luce ineffabile che simboleggia Dio stesso, il Poeta segna il più rapido, il più vicino e perfetto, quello de' Serafini, con questi versi:

*E quello avea la fiamma più sincera,
Cui men distava la favilla pura;
Credo, però che più di lei S'INVERA.*

Par. XXVIII, 37-39.

(2) V. *Nuovo Saggio* ecc., vol. II, pag. 337, n.

* (3) In quanto alla parola *Riflessione*, è a notare col nostro autore (V. *Coscienza*, p. 32, n.), che volgarmente ella si prende per qualsivoglia uso di ragione; ma che nel suo proprio significato, come ora noi la prendiamo, è quella speciale funzione, onde la ragione si ripiega sopra se stessa e sopra le sue cognizioni. Nè questa funzione è a confondersi con quella che dicesi *Attenzione*, la quale è un semplice affissamento, sia pure intenso quanto si voglia, di qualche idea, in cui altri può esser tenuto e legato da operazione piacevole e quasi istintiva. La *Riflessione* è un'attenzione volontaria data alle nostre concezioni, un'attenzione governata da un fine; ciò che suppone un atto intellettuale e conoscere il fine, cioè che egli il posse a sè proporre (V. *N. S.* n. 438).

caratterizzavano talora la facoltà intellettuale. E così fa Dante in quel verso (Purg. XXV, 74-75), dove, volendo nominare le tre potenze di vivere, di sentire, e d'intendere, dice:

... un'alma sola

Che vive, e sente, e s'è in sè rigira * (1).

* (1) È notevole come Dante, che segna con circonlocuzione o insieme definizione sì esatta ciò che noi intendiamo per *riflettere*, non usa mai questo verbo nel nostro senso, che solo più tardi gli fu dato, e poi divenne comune.

Infatti il verbo *reflectere* (ripiegare, piegare indietro, ritorcere, rinviare ecc.) fu da' Latini usato generalmente in senso materiale, onde si disse *reflectere caudam, visum, caput, pedem, gressum, cursum* ecc. Ben l'applicò allo spirito il delicatissimo Virgilio (Aen. II, 741), ma apponendovi l'accusativo *animum* e dandogli il senso di semplice attenzione o accorgimento:

Nec prius amissam (Creusam) respexi, ANIMUMQUE REFLEXI;
 nè altri de' Latini, lo eredo, andò più oltre di questo senso.

Presso gli Italiani invece il verbo *riflettere* fu primamente e più in generale applicato a esprimere il ripercuotere o rimandare indietro i raggi della luce, Dante poi lo usa nel significato primitivo de' Latini, là dove nota, che dalla cornice del 7° cerchio del Purgatorio spira vento e *reflette e sequestra* le fiamme, lasciando libera una vinanza ai poeti (Purg. XXV, 114); lo usa nello stretto senso dato dai fisici alla voce *riflessione* in cose d'ottica, quando parla di spada che *riflette* i raggi (Purg. IX, 83), della luce *riflessa* dal primo mobile (Parad. XXX, 107) ecc.; lo potrebbe avere nanto in senso di *riflessione* e insieme di *rifrazione*, quando lo applicò al fenomeno dell'iride (Purg. XXV, 92); lo usa, con elegante estensione, nel senso di *radiare*, là dove dipinge Beatrice « che si faccia corona, *Riflettendo* da sè gli eterni rai (Parad. XXXI, 71, 72); lo usa con bella arditezza per cose affatto spirituali o celesti, nel senso di *tramandare*, far trapassare il proprio pensiero in altrui, senza parola, pur coll'intenzione, così parlando a un beato:

Deh' metti al mio voler tosto compenso,

Beato spirito, dissi, e fammi pruova

Ch'io possa IN TE RIFLETTER quel ch'io penso

(Parad. IX, 19-20).

*Attenzione e contemplazione sì intensa
che toglie il poter riflettere, o anco il poter tornare
colla memoria sulle cose contemplate (1).*

Imaginiamo che l'oggetto della nostra attenzione sia quello di tutto il nostro amore, e bellissimo, perfettissimo in se medesimo, rapisca a sé la nostra attenzione che s'addentra in esso innamorata e perduta. Se questa interna contemplazione sarà cresciuta al segno necessario, succede un fatto singolare: a noi immersi unicamente nell'oggetto vagheggiato, non avanza più forza d'altro: in uno stato d'estasi, siamo assorbiti in quell'unico oggetto, dimentichi di noi stessi, non che d'altra cosa: il resto che ne circonda è come se non fosse; tutta la forza pensante dello spirito e dell'amor nostro ivi è legata, esaurita. Questa specie d'alienazione è un fatto: nè v'ha forse uomo che in qualche grado non l'abbia provata, e che da ciò che ha sperimentato in se stesso con forza minore, non possa argomentare a quel di più, a cui un simile eccesso di mente * (2) può giungere.

Io dico: Ove l'uomo si trovi in questo stato, si recherà egli colla sua attenzione sopra se stesso? Sarà egli capace di far delle riflessioni sopra il suo stato? Non più che un bambino che succhia il latte ed è tutto in quello. Egli non può far

(1) V. *Nuovo Saggio*, vol. II, pag. 117.

* (2) La frase *eccesso di mente* (cho per isbaglio tipografico nella edizione torinese del *N. Saggio* è travolta in *accesso di mente*), nel senso di *rapimento, elevazione di mente, estasi*, è tutta italiana, e lo troviamo più volte an' nostri buoni trecentisti (V. Cavale. *Tratt. ling. — Vite SS. PP.* 2, 266, ecc.). Non la tolsero essi dai classici latini, presso i quali *excessus* significa *partenza, uscita, morte*, o s'uso *digressione e peccato*; ma sì dalla *Vulgata*, ossia dall'antichissima versione italiana della Bibbia, dove col detto s'uso comparo ne' Salmi [XXX, 22. LXVII, 28. CXV, 2], nel Vangelo di S. Luca [IX, 31] e negli Atti Apostolici [X, 10. XI, 5].

questa riflessione * (1) sopra di sè, nè su quello stato di dimenticanza di sè medesimo, se non allora che da quello sia rinvenuto, e rinvenendo si sia quasi desto da un sonno profondo: ripiega allora sopra di sè le sue forze prima occupate e quasi smarrite da se stesso lontane * (2).

Ma se quell' immersione della mente o dell' affetto fu completa e piena, nè auco si rannoda quell'atto collo stato successivo; chè sono in quello tutte le forze esauste; e dee succedere un riposo: quindi un ripristinamento d'azione, tutta senza legame con quella intensissima, della quale è smarrita fin la memoria: singolare fatto, accennato dall'Alighieri in que' versi (Parad. I, 4-9):

* (1) Questo stato è espresso da Dante in quello primo terzino del Canto IV del Purgatorio:

*Quando per dilettaanze, orver per doglie,
Che alcuna virtù nostra comprenda,
L'anima bene ad essa si raccoglie,
Par che a nulla potenza più intenda;
E questo è contra quello error, che crede
Che un'anima sovr'altra in noi s'accerda.
E però quando s'ode cosa o vede
Che tenga forte a sè l'anima volta,
Vassene il tempo e l'uom NON SE N'AVVEDE;
Ch'altra potenza è quella che l'ascolta,
E'altra è quella che ha l'anima intera:
Questa è quasi legata e quella è sciolta.*

* (2) Anco di questo fatto abbiamo il ricordo in Dante, quando rinvenendo dallo stato di alienazione in cui lo avevano posto le contemplate visioni del Purgatorio, dice:

*Quando l'anima mia TORNO' DI FUORI
Alle cose che son fuor di lei vere,
Io riconobbi i miei non falsi errori.*

Purg. XV, 115-117

o quando nell'Inferno comincia il Canto VI così:

*Al TORNAR DELLA MENTE che si chiuse
Dinanzi alla pietà de' duo cognati...*

Nel ciel, che più della sua luce prende,
 Fui io; e vidi cose, che ridire
 Non sa nè può qual di lassù discende;
 Perchè, appressando sè al suo Disire,
 Nostro intelletto sì profonda tanto,
 Che retro la memoria non può ire * (1).

5.*

L'accennata verità esposta in altro modo (2).

Potrebbe l'attività radicale dell'anima essere totalmente esaurita nell'attualità della vita *diretta*, per modo da riescire nulla alla vita di *riflessione*; nel qual caso cesserebbe la coscienza, appunto perchè cesserebbe l'atto della riflessione.

Che anzi non solo la riflessione può rimanere impedita e soppressa dall'attualità sopraggiungente della vita diretta, ma ben

* (1) Questo pieco aleggiamento, che il Filosofo osserva, tra lo stato primitivo di rapimento o d'estasi, e il successivo di riposo o stanchezza, questo salto, direm quasi, da oca ad altra vita, è pur significato dal Poeta, allorchè disperando di poter onnirò ciò che egli avea udito o veduto nello altezza del Paradiso, dico (Parad. XXIV, 25):

Però SALTA la penna e non lo scrivo;
 oppure (Ivi, XXIII, 61-63):

*E così, figurando il Paradiso,
 Convien SALTARE il sacro poema,
 Come chi trova suo cammin RECISO;*

o meglio di tutto, quando afferma che nn solo poeto del tempo corso dopo la froite visione dell'angustissima Triade avea avuto tanta forza a fargli obbliore e lasciarlo sfidato di poter ricomporre nella memoria ciò che avea contemplato, quanta forza oco ebbero a far dimenticare e a cancellar le particolarità della oavigazione degli Argonauti i duo mila e cinquecento anoi corsi dopo quello impresa (Parad. XXXIII, 93-95):

*Un punto solo m'è maggior letargo,
 Che venticinque secoli all'impresa
 Che se Nettuno ammirar l'ombra d'Argo.*

(2) Vedi *Psicologia*, vol. II, pag. 480, n. 1673.

anco da un solo atto di questa vita, il che esprime Dante in quei versi del Paradiso (XVIII, 22-24):

- Come si vede qui alcuna volta
- L'affetto nella vista, s'ello è tanto,
- Che da lui sia tutta l'anima tolta ».

E il filosofo poeta osserva, che non pure nell'atto stesso, quando l'attività dell'anima è assorbita in qualche suo termine, cessa la possibilità della riflessione e della coscienza; ma che anche passato quell'assorbimento, non ne rimane memoria. Perocchè la memoria attuale è un atto di riflessione sul passato; e però se nell'attualità dell'atto non vi fu riflessione, nè pure passato l'atto vi può più essere, se non forse oscura pei vestigi di quell'atto rimasti nell'anima abitualmente. Ond'egli dice nel Paradiso (XVIII, 7-15):^o

- Io mi rivolsi all'amoroso suono
- Del mio Conforto, e quale io allor vidi
- Negli occhi santi Amor, qui l'abbandono;
- Non perch'io pur del mio parlar diffidi,
- Ma per la mente che non può reddire
- Sovra sè tanto, s'altro non la guidi.
- Tanto poss'io di quel punto ridire,
- Che rimirando lei, lo mio affetto
- Libero fu da ogni altro desire » (1).

^o (1) All'esempio addotto se ne potrebbero aggiungere non pochi altri, come il cantico udito sulla vetta del Purgatorio (Purg. XXXI, 97-99):

*Quando fui presso alla beata riva,
Asperges me sì dolcemente udissi,
Ch'io nol so RIMEMBRAR, non che lo scriva;*

o altri cantil celestiali (Parad. XX, 10-12):

*Però che tutte quelle vive luci,
Vie più lucendo, cominciaron canti
Da mia MEMORIA labili e caduci;*

o il sempre nuovo aspetto di Beatrice (Ivi, XIV, 79-81):

*Ma Beatrice sì bella e ridente
Mi si mostrò, che tra l'altre vedute
Sì vuol lasciar, che non seguir la MENTE;*

Ma nella vita presente la virtù radicale e totale dell'anima, limitata com'è, quando s'esaurisce in un'attualità, ivi non resta esaurita se non per breve tempo, onde stanca dell'intensità di questo suo atto, che pur le è sommuamente piacevole, ritorna spontanea, aiutata però dagli stimoli corporei, alla vita di riflessione; quindi anche in questo fatto vi ha una cotale alternativa fra la vita diretta e la vita riflessa * (1).

o la visione del trionfo di Cristo (Ivi, XXIII, 49-51);

Io cra come quei, che si risente

Di visione obblita, e che s'ingegna

Indarno di ridurlasi alla MENTE;

o infine la visione della angusta Triade (Ivi, XXIII, 58-63);

Qual è colui che somigliando vede,

E dopo il sogno la passione impressa

Rimane, e l'altro alla MENTE non riede;

Cotui son io, che quivi tutta cessa

Mia visione, ed ancor mi distilla

Nel cuor lo dolce che nacque da essa:

nel quale ultimo esempio vedesi chiaro ciò che osservava il nostro autore, cioè che se non vi può essere riflessione distinta sull'attualità dell'atto, talora vi può essere confusa o oscura, poi vestigi di quell'atto rimasti nell'anima abitualmente: concetto che anco altrove esprime nel Paradiso, il poeta, come là dove (XXIII, 130) dice una musica essere stata sì dolce,

Che mai da me non si parlò il diletto;

o dove (VIII, 29-30) d'un'altra scrive:

Sonava Osanna sì, che ungue poi

Di rindir non fui senza disiro.

* (1) Ci duole di non aver potuto recare se non pochi accenni del filosofo Rovarelano alla dottrina ideologica del poeta Fiorentino, accenni quasi scappati gli dalla penna in mezzo alla grave materia che lo incalzava. Di quanta luce egli, così profondo nella dottrina degli Scolastici e specialmente di S. Tommaso, avrebbe potuto rischiararci i passi ideologici della Divina Commedia! Quante attinenze col proprio sistema avrebbe trovate, per esempio, nella terza del secondo canto del Paradiso:

Là si vedrà ciò che tenem per fede,

Non dimostrato, ma fia per sè noto,

A guisa del VER PRIMO, che l'uom crede;

ARTICOLO III.

DELLA DOTTRINA TEOLOGICA
DI DANTE.

1.*

Vestigj del Dio aristotelico in Dante (1).

Il Dio di Aristotele differisce da quello di Platone in questo, che il Platonico ha tutte le idee delle cose, e ha la potenza d'operare fuori di sè, creando ad esse, come ad un esemplare, e disponendo il mondo. Laddove l'Aristotelico, privo di questa potenza, non produce il mondo alla guisa di un artefice, e in lui non solo non sono le specie stesse delle cose, ma nè tampoco la causa efficiente o la forza, δύναμις (2); quando le specie o

o nell'altra del Canto decimoterzo:

*Ciò che non muore, e ciò che può morire,
Non è se non splendor di quella IDEA,
Che partorisce amando il nostro Sire, ecc.*

Quante cose potea dirsi sul primo istante in cui esiste l'anima intellettiva, esaminando le dottrine che intorno all'umana generazione sono esposte nel canto XXV del Purgatorio, là dove si tocca l'errore di Averroè, che fe' disgiunto Dall'anima il possibile intelletto: orrore di cui non andò notte nommona la celebre Università degli Studj di Padova, come fanno fede alcuni versi del gran Fracastoro, citati recentemente dal Pisano Professore, P. Paganini, nel commento d'un luogo filosofico della divina Commedia:

*..... Ollis divina super mens
Astat, magna, micans, cujus radiata nitore,
Quae fuerant obscura prius simulacra, repente
Fiunt coram anima, claraque in luce refulgent:
Non aliter quam quae coeca sub nocte tenentur,
Si feriat rutilum solis jubar, omnia late
Splendescunt, pulchraque petunt in luce videri.*

(1) Vedi l'*Aristotele esposto ed esaminato*, opera postuma, Torino 1858, pag. 572-573.

(2) Potenza attiva. Cf. *Metaph.* VIII (IX), 1.

forme delle cose mondiali sono e sono sempre state ab eterno nelle cose stesse: e il Dio Aristotelico non è che l'ottimo intelligibile, appetito da tutto la natura che tende ad avvicinarsi alla sua attualità perfetta, appetito in primo luogo, e in un modo immediato, dal primo cielo, che rivolgendosi eternamente con un moto circolare ed uniforme impelle i corpi contigui, e di contiguo in contiguo il moto si propaga all'universo, e ogni cosa lo riceve secondo la propria natura.

Gli scrittori del medio evo generalmente interpretarono Aristotele in buona fede alla cristiana, non indugiando nelle difficoltà che presenta a intenderlo così. Ci valga per tutti l'Alighieri, che pur dando la teoria d'Aristotele ne' seguenti versi, non ne prende sospetto:

.... « Le cose tutte quante

- Hann'ordine fra loro: e questo è forma,
- Che l'universo a Dio fa simigliante.
- Qui veggion l'alte creature l'orma
- Dell'eterno valore, il quale è fine,
- Al quale è fatta la toccata norma.
- Nell'ordine ch'io dico sono accline
- Tutte nature per diverse sorti,
- Più al principio loro e men vicine;
- Onde si movon a diversi porti
- Per lo gran mar dell'ESSERE, e ciaschua
- Con istinto a lei dato che la porti.
- Questi ne porta il fuoco in ver la Luna:
- Questi ne' cuor mortali è per motore:
- Questi la terra in sè stringe ed aduna.
- Nè pur le creature, che son fuore
- D'intelligenza, quest'arco saetta,
- Ma quelle ch' hanno intelletto ed amore.
- La Provvidenza, che cotanto asselta,
- Del suo lume fa 'l ciel sempre quieto,
- Nel qual si volge quel ch' ha maggior fretta:

- Ed ora li, come a sito decreto,
- Cen' porta la virtù di quella corda,
- Che ciò che scocca drizza in segno lieto.
- Ver' è che come forma non s'accorda
- Molte fiate alla 'ntenzion dell'arte,
- Perchè a risponder la materia è sorda;
- Così da questo corso si diparte
- Talor la creatura, ch'ha potere
- Di piegar, così pinta, in altra parte • (1).

A quasi tutte queste sentenze si potrebbe aggiungere qualche testo d'Aristotele.

2.°

Il dogma della Risurrezione (2).

... Duolmi di non avere un corredo d'erudizione sufficiente per rispondere alla dimanda: « onde Dante abbia tratta la sua dottrina della risurrezione che espone nel C. VII del Paradiso ».

Parmi, che egli voglia provarla da due principi:

Il primo, che l'anima intelligente è spirata senza mezzo da Dio stesso, e perciò è libera e « *non soggiace Alla virtute delle cose nuove* » (3) cioè delle creature; ed appunto perchè è distillata senza mezzo dalla divina bontà, tiene più della simiglianza col Creatore:

- Più l'è conforme, e però più le piace:
- Chè l'ardor santo ch'ogni cosa raggia
- Nella più simigliante è più vivace • (4).

Il secondo principio, che quantunque il corpo umano sia com-

(1) Parad. I, 103 agg.

(2) Da una lettera al signor Teologo Canonico Gatti a Casale, inserita da lui nel suo libro intitolato *La Beatrice di Dante*, Casale, 1852, pag. 97-101, e scritta il giorno 12 di giugno 1852; lettera di cui abbiám fatto menzione nella nota della pag. 252.

(3) Parad. C. VII, 71-72.

(4) Ivi, 73-75.

posto d'elementi informati da creata virtù, e però di natura sua sia corruttibile, tuttavia questi elementi furono raccozzati a formare quel corpo da Dio stesso « allora Che li primi parenti entrambo fensi » (1).

Da questi due principi crede che si possa argomentare la risurrezione, ma non ispiega l'argomentazione stessa qual sia. Parmi dunque che questa argomentazione sottintesa sia duplice al modo seguente:

I° L'anima è immortale e incorruttibile nella sua sostanza, ma essendo libera può perdere e perdette la sua nobiltà col peccato « che la disfranca E fatta dissimile al sommo Bene » (2), di che venne la morte dell'uomo. Ma avendo Iddio riempinto colla redenzione là dove avea votato la colpa, l'anima ricoprò la sua dignità. Quindi anche il corpo doveva risuscitare, perchè l'anima e il corpo formano un ente solo, onde dice che « l'umana carne fessi allora Che li primi parenti entrambo fensi », volendo dire, che non si fece l'umana carne da sè sola, ma come parte di tutto l'uomo. Onde, se si toglieva il peccato, doveva restituirsi tutto l'uomo nello stato di prima, e con esso l'umana carne per la risurrezione: altrimenti l'anima stessa sarebbe stata imperfetta, nè potea lasciarla tale, tolto il peccato, la divina Bontà; « perchè non si muore La sua impronta quand'ella si-gilla » (3). Quest'argomento dunque sarebbe dedotto dall'essere il corpo necessario compimento dell'anima, ed è argomento comune a molti Scolastici.

II° L'altro argomento poi di semplice convenienza è tratto dall'essere stato il corpo del primo padre formato immediatamente da Dio, benchè non distillato o piovuto dalla divina bontà senza mezzo, perchè composto di terra ed elementi, onde non è simile a Dio come l'anima, nè dotato delle prerogative dell'anima se non in quanto ne partecipa dall'unione coll'anima stessa.

(1) Ivi, 147-148.

(2) Ivi, 79-80.

(3) Parad. VII, 68-69.

Dante dunque distingue le cose create in tre classi: 1° quelle che sono venute totalmente da Dio, e queste sono gli Angeli e il cielo; 2° quelle, la cui *materia* e la cui *virtù informante* è venuta da Dio, ma non la *forma*, e queste sono gli elementi e l'anime belluine e vegetabili; e 3° finalmente quelle composte delle une e delle altre, benchè questa composizione a principio l'abbia fatta Dio stesso. Onde quando annovera le creature della prima classe, dice:

- Gli Angeli, frate, e 'l paese sincero
- Nel qual tu se', dir si posson creati,
- Sì come sono, in loro essere intero • (1),

senza farvi entrar l'uomo; e però a torto il P. Venturi vi aggiunge del suo, nel commento, *le anime umane*, che non sono esseri interi, ma la parte incorruttibile dell'essere umano.

Inteso così Dante, non s'allontana guari dalla dottrina scolastica.

Del rimanente in questa parte del settimo canto parmi vedere in Dante le traccie più ancor di Platone, che d'Aristotele; benchè alcune frasi platoniche può averle prese da Aristotele che le ripete. Una frase evidentemente platonica è in quel passo:

- La divina bontà, che da sè sperne
- Ogni livore • (2);

poichè sembra la traduzione di queste parole del Timeo di Platone, dove incomincia a narrare la creazione, ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθὸν δὲ οὐδὲν περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθίνος. E anche il concetto che sieno incorruttibili le cose formate immediatamente da Dio, e corruttibili quelle alla cui forma contribuì l'influenza delle cose create, trovasi pure nel Timeo. Quivi Iddio forma da se stesso gli astri Dei nati da Dio Θεοὶ Θεῶν, i quali sono incorruttibili non per sè, ma per volontà del loro autore. Di poi Iddio parla a questi Dei, cioè agli astri, e ordina loro di generare i mortali, imitando Lui stesso nell'opera del produrre, acciocchè

(1) Ivi, 130-132.

(2) Ivi, 64-65.

il mondo sia perfetto, non mancandogli alcuna specie d'animali. Poichè, dice « se queste cose si facessero da *me solo* e così avessero la vita, adeguerebbero gli Dei », cioè sarebbero incorruttibili anch'esse. Non è però che Dio commetta quest'opera ai soli Dei celesti, ma egli promette loro di somministrare *il seme e il principio* di quell'animale, che dovrà essere immortale e chiamarsi divino e tenere il principato degli altri e coltivare la giustizia e la divinità; e questa è certamente l'umana intelligenza; che è appunto quello che dice Dante:

« Ma nostra vita senza mezzo spira

« La somma benignanza » (1).

Ora, che Dante conoscesse il Timeo di Platone, almeno per mezzo di Calcidio, si rileva dal canto IV del Paradiso, dove ne fa menzione (2). Ed anzi qui spiegando la sentenza del ritorno dell'anima alle stelle, che attribuisce a Timeo, mostra chiaramente d'ammettere l'opinione che le stelle abbiano qualche influenza anche sull'uomo, certo da parte del corpo, senza che possano levare all'anima il libero arbitrio. Poichè dice di Timeo:

« S'egli intende tornare a queste ruote

« L'onor della 'nfluenza e 'l biasino, forse

« In alcun vero suo arco percuote » (3).

Parmi dunque indubitato, che la dottrina del C. VII del Paradiso sia derivata da questo fonte * (4)...

(1) Parad. VII, 112-113.

(2) Parad. IV, 22-24, 49-63.

(3) Ivi, 58-60.

* (4) A confermare la esposta dottrina dantesca intorno alla Risurrezione, ci si permottano le seguenti osservazioni:

L'argomento della convenienza della Risurrezione, dedotto dalla convenienza dell'integrità dell'umana natura, acciocchè tutto intero l'uomo in anima e corpo sia giudicato e remunerato, come in anima e corpo ebbe operato, o tutta intera si paga la redenzione umana dalla parte di Cristo, o pieno il trionfo di lui sulla morte; argomento variamente svolto dai Padri o Dottori della Chiesa, specialmente da Tertulliano nel suo Trattato *De Resurrectione carnis*, e illustrato di nuova luce da A. Rosmini nella *Teodicea* (V. Teod.

La voce deiforme usata da Dante con teologia esattezza

... * Iddio fa più operazioni nell'universo: conserva le cose, ciò che è un continuo crearle, dà loro il moto, la vita, il senso.

n. 847, 848; *Appendice*, n. 66 agg.), apparisce, or più or meno aperto, in altri luoghi della divina Commedia.

Così, nel C. VI dell'*Inferno* il Poeta arguisce l'intensità delle pene e delle gioie maggiore dopo il dì del giudizio, dalla interezza della umana natura quando l'anime abbiano rivestiti i corpi, secondo la dottrina aristotelica,

Che vuol, quanto la cosa è più perfetta,

Più senta il bene e così la doglienza.

Nel C. XXV del *Paradiso* interpreta la doppia stola profetata a' Beati da Isia, per la doppia glorificazione dell'anima e del corpo risorto (va. 90-93; 127-128):

Nella sfera del Sole (Par. XIV, 43-45) i beati spiriti gli dicono apertamente:

Come la carue gloriosa e santa

Fia rivestita, la nostra persona

Più grata fia, per esser tutta quanta;

e poco dopo, nella certa speranza e viva immaginazione di quel giorno beato che li ricongiungerà a' loro corpi, o consentirà loro fruir anco delle sembianze esterne de' lor cari, esultano o con un *Aumen* quasi lo affettano:

Tanto mi parver subiti ed accorti.

E l'uno e l'altro coro a dicer amme,

Che ben mostrar disio de' corpi morti:

Forse non pur per lor, ma per le mamme,

Per li padri, e per gli altri che fur cari,

Anzi che fosser sempiterni fiamme.

Sentimento deliziosissimo, a tutto conforme all'umana natura, il quale ci rammenta le belle parole di S. Bernardo, quando rivolto alla carne superstita de' beati, esclama: « *Animae sanctae, quas propria Deus insignivit imagine, TE, CABO, desiderant! quas redemit proprio Sanguine, TE expectant! et ipsarum, SINE TE, compleri iustitia, perfici gloria, consummari beatitudo non potest* » (Serm. 2. 3. in festo. OO. SS).

Nelli stessi luoghi dove si tocca la tormentosa risurrezione de' dannati, per che si tocchi una secreta e innata tendenza delle anime a riunirsi al proprio corpo, tendenza che nel gran giorno sarà soddisfatta a premio o a pena:

l'intelletto. Tuttavia nessuna di queste operazioni può dirsi *deiforme*, attributo che conviene solo all'operazione della grazia.

Così nel cerchio de' *Golosi* (Inf. VI, 97-99) diceasi che nel giorno estremo
Ciascun ritroverà la trista tomba,

Ripiglierà sua carne e sua figura,

Udirà quel che in eterno rimbomba:

dove il verbo *RITROVERÀ* suppone un esser desideroso, la espressione *SUA CARNE* indica un'appetita proprietà, e l'aggiunger *SUA FIGURA* compie l'idea dell'individualità amata da ciascun essere, e arguisce la corporea sembianza onde ogni uomo, come già qui, sarà anco di là conosciuto e distinto fra tutti.

Nel cerchio degli *Eresiarchi* (X, 8-12) sepolti in tombe infuocate, si osserva che quelle tombe sono aperte e i coeperehi tutti sospesi in alto, ma che

... tutti saran serrati,

Quando di Giosafùt qui torneranno

Coi corpi che lassuso hanno lasciati:

invenzione, che parmi altissima a mostrar l'incoercibile inclinazione dell'anima, che sia da quelle tombe eternali, quasi sforzandone e rompendone i suggelli, si protende col desiderio verso il proprio corpo raccolto nella tomba terrena, e solo quando anima e corpo saran riannacciati, s'avrà una tomba sola e suggellata per sempre.

Nel cerchio de' *Prodighi* e degli *Acari* (VII, 56-57) si annunzia che *

Questi risurgeranno dal sepolcro

Col pugno chiuso, e quelli co' crin mozzi,

non perchè nella risurrezione non sia ridato a tutti gli uomini da Cristo un corpo perfetto, ma perchè, appena avuto, quel corpo verrà tosto alterato e scomposto dall'anima rea che, inabile a ben moderarlo, v'imprimerà i vizi e lo piegherà del proprio vizio, p. es. dell'avarizia, di cui qui appunto è simbolo la rigidità del pugno, o della prodigalità simboleggiata nel gito di tutte cose fino a' capelli.

Persino nel cerchio de' *Suicidi*, tramutati in pruni e sterpi, manifestasi il desiderio de' propri corpi, comune alle anime tutte, onde l'anima di un suicida, guardando con desiderio e paura al novissimo giorno, a nome di tutti i suoi compagni dice al poeta: « *Come l'altre, verrem per nostre spoglie* » (XIII, 103). Che s'ella soggiunge: « *Mà non però che alcuno sen rivesta* » (Ivi, 104); il verso dee interpretarsi con senso di parsimonia: dee cioè intendersi che la risurrezione de' suicidi, per usare

Non è già che Iddio non faccia tutte quelle opere, che anzi nessuno potrebbe farle, tranne lui: e non è neppure che Iddio anche colla sua essenza non si trovi realmente in tutte le creature e tutte le creature in lui: egli vi si trova, ed è vero a capello quanto disse il poeta Arato, citato da S. Paolo, che in *Dio viviamo, e ci moviamo, e siamo* (1). Pur tutto questo non fa ancora sì che tale intima azione di Dio nelle creature possa chiamarsi *deiforme*.

Con ogni proprietà, a mio parere, Dante chiama *deiforme regno* il regno de' beati, in quella terzina del Paradiso (C. II, 19-21):

della parola di Cristo (Io. V, 29), non avrà *resurrectio vitae*, ma *resurrectio iudicii*; che l'anima loro non potrà riprendere a proprio talento e agio il corpo e rivestirsene come di comoda e bella vesta, ma che invece per l'antico disordine dell'anima la ricongiunzione stossa col corpo avverrà così disordinatamente, che quel sentimento piacevole in cui è riposta la vita, ne sarà sì fattamente turbato o scomposto, che agonia continuerà piuttosto che vita potrà chiamarsi, o l'anima lotterà contro la vita a un tempo e contro la morte senza poter godere il piacere di quella, nè sperare il riposo di questa: tormento proprio di tutti i dannati, ma più specialmente de' suicidi, che già nel mondo lottavano contro la vita e la morte insieme. Tale interpretazione se non m'inganno, è consentita da' versi che seguono (105-108):

Qui le trascineremo, e per la mesta

Selea saranno i nostri corpi appesi

Ciascuno al prun dell'ombra sua molesta:

poichè che è mai questo strascinar l'anima le proprie membra e appiaccarlo ella stessa a se stessa già fatta sterpo molesto, se non la lotta che dicevamo?

Del resto, la vera *resurrectio vitae*, la piena signoria che lo animo giusto piglieranno del proprio corpo comunicandogli le doti dello spirito, e facendolo agile, lucido, glorioso dell'agilità luce a gloria di se stesso, è ben ritratta là dove Dante dice che al novissimo bando i beati sorgeranno

La rivestita carne alleviando:

dove il verbo *alleviare* (non so per quale vaghezza di novità cangiato da taluni in *alleluare*) è una cara promessa a ogni anima che quaggiù sente la gravità delle membra, e, per usar della frase del Petrarca, va *carca*, piuttosto che *vestita*, della carne mortale.

(1) *Act.* XVII, 28.

La concreata e perpetua sete
 Del *deiforme* regno cen portava
 Veloci quasi come il ciel vedete * (1);

poiché in quel regno la forma de' beati è veramente Iddio. Il che apparirà tanto più coerente alla tradizione cristiana, quando si noti che fu comune a molti Padri antichi l'interpretare il *Regno di Dio* per lo stesso Spirito Santo che regna colla grazia nelle anime, come si può vedere in S. Cirillo, in S. Gregorio Nisseno, e altri ancora - * (2)....

* (1) Piace ricordare la consonanza tra la frase dantesca, e quelle parole di Caterina Fieschi-Adorni nel suo *Trattato del Purgatorio*: « l'uomo è creato da Dio con un certo istinto beatifico verso di sé ». Tale istinto è pur significato nel 1° Canto del Paradiso, quando, meravigliandosi Dante come appena uscito dal Purgatorio potesse così facilmente trascender le sfere o seguir la Beatrice nel suo volo a Dio, ella gli risponde:

*Non dei più ammirar, se bene stimo,
 Lo tuo salir, se non come d'un rivo
 Se d'alto monte scende giuso ad imo.
 Meraviglia sarebbe in te, se, privo
 D'impedimento, giù ti fossi assiso,
 Com' a terra quieto fuoco vivo. —*

Di che sempre più chiaro apparisce quanto sia inumano e assurdo sistema quel che tolse negli ultimi tempi a oppugnar perfino la possibilità d'uno stato soprannaturale. E che? Soa dunque l'uomo e Dio esseri così insociabili tra loro, che non possono mai ravvicinarsi l'uno all'altro? Qual ferocia d'animo può decretare siffatta separazione: vietare al padre di conversar co' figliuoli, o a' figliuoli, col padre? Avrà finalmente (userò parole dello stesso Rossmi) la filosofia razionale scoperta questa gran verità, che a Dio "sia proibito di manifestarsi agli nomai, sotto pena d'esser dichiarato un Dio stolto, perchè non ha formato gli nomai la modo, che non avesser bisogno di lui?

* (2) Le cose dette intorno alla voce *deiforme* in quest'ultimo numero furono tratte dall'opera inedita, *Antropologia soprannaturale*. Del resto, nonmen qui possiamo celare il dispiacere, che così pochi coai de' luoghi teologici di Dante abbia lasciato chi meglio d'ogni altro avrebbe potuto darci un commento della terza Cantica, che si può dir Teologia adorna delle vesti della Poesia.



SEZIONE SECONDA

CAPO I.
SCIENZA
O EDUCAZIONE DELL'INTELLETTO.

ARTICOLO I.

VERITA' E PROGRESSO.

I.*

*L'unità e totalità del vero è bisogno sentito dall'uomo
e viene adempito dal Cristianesimo (1).*

L'uomo veramente ha in se medesimo due bisogni essenziali da soddisfare; l'uno appartiene alla vastità del suo cuore, l'altro, per dir così, alla profondità. Egli non si sazia nè pure cibando l'universo, e per quanti esseri contingenti voi gli diate, gli rimane ancora un'altra esigenza. La moltitudine poi degli oggetti, nello stesso tempo che lo incanta e seduce, lo affatica ed opprime, ed è impossibile che l'uomo si sazi d'una moltitudine qualunque di oggetti ch'egli non può abbracciare, e da' quali tuttavia non può essere empito. In fine egli vi dimanderà un ordine nella stessa moltitudine; cercherà in essa qualche cosa di necessario e di uno; e non sarà mai appieno soddisfatto finchè non abbia ridotto e sottomesso la immensa varietà ed universalità delle cose a un principio solo, nella cui immutabilità egli ritrovi un riposo e una quiete mentale, dove più altro non gli rimanga a cercare e desiderare, perchè altro non esiste; dove egli sia empito e non affaticato, dove non manchi nulla, e non manchi nè pure la più assoluta semplicità.

(1) V. *Nuovo Saggio ecc.*, Vol. I, pag. XLIV-V.

Venuto l'uomo in questo assoluto sapere, venuto nel conoscenza di una verità nella quale il tutto si semplifica e si risolve, oltre a cui non resta inquietezza di ricerche, è in pace, è soddisfatto; egli può vedere tranquillamente altresì quale sia il posto che occupa egli medesimo nel tutto, e come egli debba riguardare quel posto per non violare un ordine che tanto ha cercato: come debba sottomettersi al principio che unizza tutte le cose, acciocchè anch'egli entri nella grande unità e non la turbi, in quella unità che ha conosciuto per l'estremo voto di sua natura intelligente e per il termine de' suoi supremi bisogni. Da quell'unità adunque che abbraccia il tutto viene un solido fondamento alla Morale; e fino a tanto che le scienze s'insegnerranno l'una dall'altra spartite, e quasi frammenti sconnessi di grande tempio scrollato; non sarà mai possibile che il sapere umano vada di un passo pari colla morale virtù, e che gli uomini coll'aumento de' lumi si ammigliorino; e se non si ammigliorano, come si può riordinare la società senza i costumi?

Ho già detto ancora, che credo questa essere la teoria dell'Evangelio, e perciò la filosofia del Cristianesimo. Nè fa meraviglia che una filosofia divina per l'uomo, mostri aver le sue basi nella natura umana, e corrispondere alle essenziali leggi di questa natura, per la quale è data. Conciossiachè veramente io non saprei trovare altra dottrina, che meglio della cristiana congiunga in se medesima l'UNITA' più perfetta con la TOTALITA' più assoluta * (1).

* (1) Questa unità e totalità del sapere è accennata come un desiderio in quelle parole di Seneca altrove citate dall'autore: « *Utinam, quemadmodum universi mundi facies in conspectum venit, ita philosophia tota posset occurrere, simulimum mundi spectaculum. Profecto enim omnes mortales in admirationem sui raperet, relictis his, quae nunc magna, magnorum ignorantia, credimus* » (Ep. LXXXIX). Alle parole di Seneca aggiunge l'autore quelle di Bacone, che più animoso, perchè cristiano, non ospone soltanto desiderio, ma altresì fiducia. « *Noi meditiamo di fondare nell'intelletto umano un sacro tempio, il quale rappresenti ed esprima il mondo* » (N. Organ. I, 120). Dante significava, oltre al desiderio e alla fiducia, la

Se non che, il Cristianesimo non è semplicemente una teoria che additi all'intendimento umano il metodo della verità, o la verità stessa, come può additarla l'uomo all'uomo in parole, ma egli è una verità altresì invisibile, che rende possente nell'uomo la stessa verità; che la rende possente nella mente, ove manifesta ed emette nuova luce e discuopre di se medesimo altro parti prima al vedere umano celate e contese dalla limitazione dell'umana natura; possente nel cuore a rimutarlo e convertirlo dall'apparenza del bene corruttibile al desiderio e all'amore di quel bene sommo, che nella verità stessa gli si è reso più manifesto e più attraente; possente nella vita, che si rinnova e riconforma al cuore ed alla mente rinnovellati; e possente nello stesso universo, il quale tempera le sue leggi, anzi ha le leggi già temperate ab eterno in ossequio e in servizio della verità trionfante nella specie umana.

Quindi le divine Scritture nominano i Cristiani, quasi con loro proprio nome, quelli che hanno conosciuto la verità (1).

2.°

Verità, principio del Cristianesimo (2).

Unico dunque è il principio del Cristianesimo, la VERITÀ: e la VERITÀ pure è il principio della Filosofia; se non che, come in questa la verità si mostra solo per una regola della mente, così in quello ella ci si porge compiuta e intiera, in se medesima sussistente siccome una persona divina, la quale parte

necessità dell'una e totale verità per la natura umana, in que' versi del Canto IV del Paradiso:

*Io veggo ben che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se il VER non lo illustra,
Di fuor dal qual, nessun vero si spazia.
Posasi in esso, come fera in lustra,
Tosto che giunto l'ha: e giunger puollo;
Se non, ciascun disio sarebbe frustra.*

(1) *Qui cognoverunt veritatem.* Jo. Ep. II. v. 1.

(2) V. N. Saggio ecc., Vol. I, p. XLVI-VIII.

luce in noi ed opera efficacissima nell'essenza del nostro spirito, e parte velata ed occulta si fa oggetto venerando alla nostra Fede, e argomento infinito di tutta nostra speranza. Di che la Filosofia, se pur vuol esser vera, non dee voler essere che una *Propedeutica* alla vera Religione: chò l'uomo sarà più preparato all'adorazione e alla fede, più che egli si sarà allontanato dall'errore ed occupato a riconoscere e ad amare anche quell'abbozzo, per così dire, di natural Cristianesimo, che è nell'uomo la naturale verità, un crepuscolo, sarei per chiamarlo, del Verbo divino (1).

Questo principio semplicissimo che dà tanta UNITA' alla teoria cristiana, è pure quel principio sommuamente fecondo onde nella teoria cristiana nascono TUTTI i beni; e le stesse scienze umane non prosperano facilmente e con progresso non interrotto se non quando sono fatte germogli di quel seme, e tralci di quella salda radice. Quindi è che il Cristianesimo portò in sulla terra la civiltà, conseguenza naturale di lui, e la rese indistruttibile come se stesso; e che insinuandosi continuamente più addentro nella società, mette in quella un germe di perfettibilità indefinita, la quale l'orgoglio umano, che ignora sempre i benefizj ed usurpa la gloria altrui, attribuisce a se medesimo: quella perfettibilità che era incognita alle nazioni che hanno preceduta la venuta di Gesù Cristo, il quale solo, secondo l'ardita frase d'Isaia (XXX, 26), tolse via il *freno dell'errore che era nelle mascelle de' popoli* * (2).

(1) *Quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Jo. I. 9.

* (2) Il freno dell'errore qui indica un morso malefico o tormentoso col quale un crudo signore, avanti G. C., teneva despotismo e quasi cavalcava a sua posta, come fiera irrazionale, il genere umano, arrestandolo, evolvendolo, rigirandolo a ogni passo, in modo che il suo cammino ben più che progressivo era regressivo. Altro è il freno salutare della verità, con cui il Verbo umanato prese a esser guida degli uomini per via luminosa e infallibile. Se l'ignoranza ora e mantiene spesso il despotismo o il regresso, l'errore è già despotismo e regresso ancora più dannoso. Perchè l'ignoranza è semplice manco o negazione di cognizione, ma l'errore aggiunge a siffatto

Quindi la stessa baldauza umana, che può nuocere a'singoli uomini, è oggimai impotente a imbarbarire l'intera umanità; e tutti gli sforzi del secolo scorso non hanno giovato che a dar nuova prova del nulla degli uomini e della onnipotenza di quel Redentore, che ha rese *sanabili le nazioni* (1), a cui ogni ostacolo è mezzo, e mezzo necessario e calcolato, che aiuta a compire gli indeclinabili destini della parola evangelica. Sicchè malgrado delle apparenze momentaneamente contrarie, si può pur dire sicuramente che nulla arresta, nulla trattiene il passo del Cristianesimo; ed all'opposto si può ripetere anche a' di nostri quello che diceva s. Atanasio, che « oggimai non ha più progressi la gentilesca sapienza; ma più tosto quella che prima era, a gradi a gradi di continuo svanisce » (2). Nella quale efficacia e sicuro effetto della parola di Dio, i Padri della Chiesa additarono la riprova e quasi il suggello della sua divinità; chè la parola divina è d'un effetto certo; e a questo segno richiama l'attenzione Cristo medesimo quando diceva: « Tutti, quanti vennero, sono ladri e assassini, e le pecore non hanno loro dato ascolto. — Io sono il buon pastore, e conosco le mie pecore, e quelle che sono mie conoscono me » (3); e ancora: « Di quelli che hai dato a me, non ho perduto nessuno » (4).

mauco un atto distorto, un falso giudizio; l'ignoranza è in certo modo povertà, ma l'errore aggiunge alla povertà un vero debito, fa l'uomo simile a un oberato: verità accennata dall'Alighieri là dove dice, che se altri mal rintracciando la verità abbraccia l'errore, egli fa il viaggio peggio che inutilmente, perchè torna a casa nudo da meno che prima:

*Vie più che indarno da riva si parte,
Perchè non torna tal qual ei si muove,
Chì pesca per lo vero, e non ha l'arte.* Parad. XIII, 121.

(1) Sap. I, 14.

(2) *Nullos item progressus habet Gentilium sapientia: sed potius quae antea erat, sensim evanescit.* S. Athan. De Incarnat. Verb. Del, n. 55.

(3) *Omnes quotquot venerunt fures sunt et latrones, et non audierunt eos oves. — Ego sum pastor bonus, et cognosco meas; et cognoscunt me meae.* Jo. X. 8. et 14.

(4) Jo. XVIII. 8.

*La Verità è proprietà e diritto dei Cristiani,
e dà loro la giustizia e la libertà (1).*

Che di tutte le verità e di tutte le buone dottrine i Cristiani abbiano quasi una loro peculiar proprietà e diritto conseguente alla natura della loro professione di Cristiani, è dottrina comune de' Padri, i quali difesero questo diritto, e quasi come un punto d'onore cristiano il sostennero; giacchè, dice S. Agostino, « alcune cose vere e alla nostra fede accomodate, da loro si devono torre e siccome da ingiusti possessori in nostro uso « vendicare » (2).

Il perchè Clemente Alessandrino, conoscendo questa efficacia e fecondità del Vangelo, diceva che, predicandosi questo già in tutto il mondo, non era più Grecia sola ed Atene la terra destinata al magistero della sapienza, ma oggimai tutto il mondo era fatto una Grecia e un'Atene; e non più alle scuole profane conveniva recarsi, ma si udire lo stesso Verbo venuto tra noi (3); chè le arti e le scienze gentilesche erano senza radice, ma quelle che dal Verbo divino germinavano erano anch'esse divinizzate e fatte parti della *scienza della verità* (4). Per tal modo

(1) V. N. Saggio ecc., Vol. I, p. L-LI.

(2) *Qui philosophi vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, ab eis tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt.* De Doctr. Christ. II, XL.

(3) *Quam ob rem, ut mihi videtur, cum ipsum Verbum ad nos venit coelitus, non sunt nobis amplius frequentandae hominum scholae, nec Athenae, reliqua Graecia, aut etiam Jonia studiorum causa adeundae. Nam si hoc utamur magistro, qui sanctis virtutibus, opificio, salute, beneficio, legislatione, vaticinio, doctrina complevit omnia; nulla est doctrina quam is non tradit, ipseque, hoc est Verbo, universus iam orbis terrarum Athenae atque Graecia factus est.* Cohortatio ad Gentes, n. 11.

(4) *Scientia veritatis*, così senz'altro è chiamato il Cristianesimo nelle divine Scritture. Ved. S. Paolo, Ep. II ad Timoth. c. III, 7.

non pure l'UNITA' e nell'unità la TOTALITA' delle cognizioni richiede e mostra in sè il Cristianesimo, ma l'ORDINE ancora e la loro legittima generazione, senza la quale nè la totalità è piena, nè la scienza può essere permanente e nel genere umano efficace. E di vero se la gentilesca civiltà fu racchiusa quasi nella sola Grecia, ed ebbe un periodo di breve durata; la civiltà rinata, figlia del Cristianesimo, pervase ben presto l'Europa tutta, e già il dirla europea è poco; chè la sua continua tendenza a diffondersi in tutte le parti del mondo è così manifesta, che non si può ormai non dare a lei anche il titolo di cattolica, che caratterizza e segna la religione che la produce.

Fu questa Religione sublime, che abolì la schiavitù, e che compose la grande società d'uomini liberi la quale si chiama Chiesa cattolica, e che ciò fece senza alcuno sforzo violento, ma solo comunicando agli uomini la cognizione della divina verità, secondo la predizione del fondator della Chiesa, il quale aveva detto: « E conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi » (1); vera libertà, figlia primogenita della virtù, secondo l'ammaestramento del medesimo divin fondatore: « In verità vi dico, che ciascuno che fa il peccato, è servo del peccato » (2). E veramente la sola servitù a Dio è quella che può sottrarre dalla servitù dell'uomo; e il decreto dell'emancipazione del genere umano per questo è coevo e immedesimato col primo precetto del decalogo dell'adorazione divina, avendo Iddio ad un tempo e stabilito nel suo popolo il culto, e promulgata la libertà, in quelle solenni parole: *Dominum Deum tuum adorabis, et ILLI SOLI servies* (3). La verità dunque è il principio della giustizia; giacchè in essa l'uomo si santifica (4); e l'effetto della giustizia, che nell'adorazione di Dio massimamente consiste, è la libertà,

(1) *Et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos.* Jo. VIII, 32.

(2) *Amen amen dico vobis, quia omnis qui facit peccatum, servus est peccati.* Jo. VIII, 34.

(3) *Luc. IV, 8.*

(4) *Sanctificati in veritate.*

la pace, la felicità della società umana * (1). La società dunque formata dalla Verità, la Chiesa Cattolica, è essenzialmente libera, sebbene il mondo ingiusto non cessa di tentare, quant'è da sé, di aggravarla di catene, quel mondo che *ritien sempre la verità di Dio nell'ingiustizia* (2); e questa libertà essenziale è l'effetto necessario del principio del Cristianesimo, che è la verità; e come il progresso della verità fra gli uomini non può più essere fermato nè rallentato dagli sforzi dell'umana e della infernale perversità, così non può essere che anche i progressi della libertà della Chiesa cattolica non siano continui e sempre più luminosi. Infelici quelli, che dominati da amore di una fragile e transitoria potenza su questa terra, pensano di potere assudditare a se medesimi quella Chiesa che non è soggetta che al solo Dio! E beati que' generosi, che per la libertà della Chiesa combattono le guerre del Signore, il nome de' quali sia sempre onorato e rammemorato con influito amore nella società, che non può giammai venir meno, de' giusti!

4.*

V'ha un progresso non progrediente (3).

... Vorrei io poter togliere il nome di *progresso* a cotesto ro-moreggiare, a cotesto andirivieni di opinioni mal determinate,

* (1) Dante addita il nome di Cristo con questa bella circonlocuzione (Par. XXII, 41):

*Lo nome di Colui, che in terra addusse
La VERITÀ, che tanto ci sublima.*

Altrove poi addita il nuovo moto impresso agli uomini dal Cristianesimo (Purg. XXII, 70):

. *Secol si rinnova;*

Torna GIUSTIZIA, e primo tempo UMANO:

dove nella *Giustizia* s'indica il fondamento della vera civiltà, e nel *primo tempo umano* tutta quella civiltà e quel progresso, di cui è capace l'uomo preso nel più bel senso della parola, quale egli esce dalle mani di Dio.

(2) *Qui veritatem Dei in iniustitia detinent.* Rom. I, 18.

(3) V. *Il Rinnovamento della Filosofia ecc.*, Milano, Pogliani, 1836, pag. 244-245.

incalzantisi le une contro le altre, abortite e non partorite. Nè la varietà immensa di libri filosofici, che ci trapassano giornalmente sotto gli occhi, ci può essere un segno sicuro da doverne argomentare i profitti grandi della vera scienza, e l'accresciuta, o diffusa a molti, cognizione della verità. Perocchè egli è pur vano, e da lasciarsi agli economisti politici più materiali, il cercarsi quanti libri si sono pubblicati ogni mese in una nazione, per indursene la ricchezza scientifica guadagnata. Convien cercare più veramente quanti di questi libri sieno acconci a rendere oscuro quello che prima di essi era chiaro; quanti a rendere controverso quello che prima d'essi era vero e certo; quanti a falsare il linguaggio, a renderlo indeterminato, fluttuante, a confondere la lingua semplice, propria, fissata; quanti a cacciare in dimenticanza scritti più sani e più profondi, quanti a dar corpo alle ombre, quanti a pascere e sollevare l'immaginazione giovanile a danno dell'intendimento, il quale s'empie a buon'ora di pregiudizj che gli impediscono il volo; quanti a fare i sensali eloquenti di menzogne; piante diurne, notturne, mensili, annuali, di generi, di specie, e di varietà innumerevoli. Se questo si chiama camminare, non è però un camminare avanti, non è un andare diritto allo scopo: in somma non è un progresso in vero senso, in quel senso in cui gli uomini, fatti per la verità, dovrebbero e potrebbero progredire * (1). E Dio volesse che cominciassimo, noi Italiani particolarmente, a non lasciarci più illudere come fanciulli al

* (1) Alla verità, su cui insiste l'autore, ci può richiamar l'attenzione più d'un passo del divino Poeta, come quel suo affermare (Purg. X) che senza l'aiuto celeste

A RETRO va chi più di gir s'affanna;

o il grido volto a coloro che credono avanzarsi per atti d'orgoglio;

Fidanza avete ne' RETROSI passi;

o il castigo dell'improvvido investigator del futuro (Inf. XX), il quale

Perchè volle veder troppo davante,

Dirietro guarda e fa RITROSO calle.

dolce suono di questa parola *progresso*; e che invece della parola, volessimo la cosa; invece di lasciarci andare in estasi alle prime apparenze, ci facessimo ad assicurarci ben bene della qualità della merce acquistata o importata, e poi ci rallegrasimo in ragione del suo prezzo, e non delle grida de' venditori.

5.*

Per andare innanzi, talora bisogna tornare indietro (1).

Quando fossimo pervenuti a mettere per entro a' nostri giudizi tanto di maturità, ci accorgeremmo, che il progresso vero talora consiste nel tornare indietro; sì, a tornare indietro; nessuno sia così schizzinoso da riprendermi per questa parola; perocchè veramente quelli che abbandonano la verità, convien pure che tornino a lei, se vogliono andare innanzi; conciossia- chè il progresso dell'errore non è finalmente che il progresso del gambero, il quale cammina dalla parte della coda * (2).

Nè questo apparente paradosso, che per andare innanzi convenga alcuna volta tornarsi indietro, è cosa nuova; fu veduto sempre da quelli, i cui sguardi rompono la corteccia delle cose; ma questi sono i pochi, e il secolo è cacciato dalle grida di quelli che sono i molti, e che voglion parere più molti che non sono. Già fuo dal seicento, epoca delle innovazioni filosofiche occasionate in parte dal protestantismo del cinquecento, Leibnizio, con quella sua potenza maravigliosa di mente, veniva di mano in mano scotendo da sè i pregiudizj tra i quali fanciullo era cresciuto, e confessava negli ultimi suoi anni, che la pro-

(1) V. *Il Rinascimento ecc.*, pag. 245-46.

* (2) Anche questa penosa necessità, in cui è chi si svolse dalla retta via, di rifarsi indietro e perdere un tempo prezioso che potea essere occupato nel procedere innanzi, fu sentita e notata dal Poeta nel primo Canto del *Purgatorio* là dove dice:

*Noi andavam per lo solingo piano,
Com' uom che torna alla smarrita strada,
Che infino ad essa gli par ire invano.*

sunzion de' moderni trapassava il segno, e che a torto avevano essi abbandonate le sentenze dell'antichità. « Anche noi, dic'egli, abbiamo atteso, e non leggermente, agli studi delle matematiche, delle meccaniche e degli esperimenti naturali, e da principio, confessiam che abbiamo inclinato l'animo a quelle sentenze (de' moderni) che accennammo ». Così avvien di solito alla gioventù, la quale s'apprende a ciò che trova più nuovo, e se per isventura il nuovo è erroneo, non sempre poi nell'età matura le basta la potenza mentale, o la volontà, di por giù, come fece Leibnizio, le prevenzioni dell'età non matura. « Finalmente » prosegue il filosofo, « con la perseveranza del meditare ci siamo trovati costretti di ripararci ancora ai dogmi dell'antica filosofia. E se licesse a noi espor qui tutta la serie delle meditazioni, forse da quelli che non sono ancora occupati da' pregiudizj della loro immaginazione si conoscerebbe, non esser così confusi e inetti quegli antichi pensieri, come volgarmente si persuadon coloro, a cui i dommi ricevuti danno noja, e che tolgono a vilipendere Platone, Aristotele, il divo Tommaso, ed altri sommi uomini, trattandoli come se fossero altrettanti fanciulli ».

6.*

*Dove dee rivolgersi l'ammirazione della gioventù italiana,
s'ella vuole veramente progredire (1).*

Certamente noi Italiani, anteriori a tanti altri popoli civili, ricevemmo un ampio retaggio di sapere da' maggiori nostri, ed egli sarebbe empietà o disperderlo odiando, o non curarlo ignorando. Nè per questo ci si proibisce di aggiungere il frutto delle fatiche nostro all'avito patrimonio: chè anzi ciascuno è tenuto d'imitare i suoi maggiori nell'assiduo investigare della verità, e nel dilatarne a molti il conoscimento; acciocchè e i coetanei ed i posterì ricevano qualche cosa anche del nostro,

(1) V. *Il Rinnovamento ecc.*, pag. 246-247.

e noi non ci acquistiamo da essi la riputazione per avventura di uomini da poco, in quella che vogliamo evitare la taccia di temerari e di leggieri. Sicchè non sia nè meccanica nè servile l'affezion nostra e lo studio posto negli antichi maestri; ma togliamo da essi, per così dire, lo spirito e il fiore della dottrina; chè nè tutto è vero quanto si trova detto da essi, nè tutto è chiaro, nè hanno detto tutto, nè hanno provato tutto ciò che hanno detto, nè hanuo sviluppato nello interminabili sue conseguenze tutto ciò che hanno provato. Nondimeno tutto si dee raccogliere, tutto studiar con amore, di quanto essi ci lasciarono, tutto sottoporre a imparziale esame, niente ammettere che non sia da noi convenientemente accertato, niente rifiutare che a sufficienza non sia riconosciuto per falso.

Dove mi si lasci liberamente notare un pericolo, da cui si vuol guardare cautissimamente la nostra gioventù bramosa di applicarsi allo studio della filosofia. Commendevole è l'ammirazione de' grandi uomini, ove sia in noi suscitata da quel verace sapere che l'uom grande ci comunicò qual tesoro prezioso, nè v'ha disposizione migliore di questa negli animi giovanili ad apprendere le lezioni della sapienza; ella è bella quest'ammirazione, ella è sacra come la virtù della riconoscenza, come il gaudio della verità. Ma v'ha un altro affetto, che prende pure il nome di ammirazione, ed è d'indole affatto diversa da quella: questa falsa ammirazione noi denunziamo siccome fuestissima alla gioventù italica, che tanto sente, che tanto promette. Ella è cieca quest'ammirazione, non surta alla vista di un saper vero, ma eccitata tumultuosamente negli animi da strepito volgare, da una celebrità cacciata, prezzolata, figliuola d'inettissima vanità, non sincera, divisa da intenzioni secondarie, straniera alla scienza o alla verità: ammirazione di grandi uomini, sprezzatrice insolente di altri grandi uomini. La gioventù nostra, la turba della gioventù si travolge talora in questa cotale ammirazione come in un vortico; e impressioni profonde, che lascia in essa anche quando n'è passata la stagione, tolgono la libertà agl'ingegni, e li costringono a raggirarsi per entro ad un

carcere, dove stanno a ferri duri, impediti di spiegar l'ali pei campi celesti dell'immensa verità * (1).

* (1) Importante per gli educatori la distinzione di queste due differenti ammirazioni, poichè l'ammirazione anch'essa è un affetto intellettuale, che a guisa di tutti gli altri si può educare nella gioventù, e se bene indirizzato conduce al libero omaggio del grande, del bello, del vero, falsato e perversito trae nelle spirite di parte e nel fanatismo, passioni servili, inginate, crudeli. L'ammirazione certamente si volge intorno a cose che trascendono il comune, a cose singolari e anche inaspettate. Ma non ogni cosa singolare è nuova e degna dell'ammirazione presa nel suo senso più bello. Alcuni videro una differenza ne' due verbi latini *mirari* e *admirari*, e dissero che il primo riguarda le cose insolite, straordinarie, eccessive onde l'uomo rimane quasi stupefatto, il secondo le opere magnifiche ed eccellenti e gli uomini che con loro virtù o sapere e geste precarie ci destano uno stupore misto a reverenza. E forse altri potrebbe vedere una simile differenza nelle voci *meraviglia* e *ammirazione*. Ma poichè la differenza di tali voci non è sempre tenuta dagli scrittori, che pigliano spesso l'una per l'altra, tornerò meglio insistere sul fatto che sulla parola, e dar opera sollecita che quella lieta e quasi estatica reverenza, che dee rivolgersi ai sovrani meriti della saggezza e della virtù, non si rivolga da' giovani a ciò che non è altro che stranezza o dismisura; *nihil hominem, nisi quod honestum decorumque sit, aut ADMIRARI, aut optare, aut expetere oportere*, è bella sentenza di Cicerone (Off. I, 20). Dante, che usa più volte *ammirazione* e *ammirare* per *meraviglia* e *meravigliarsi*, usa pure l'opposto, come là dove fa che uno spirite del secondo cerchio del Purgatorio gli dica:

tu ne fai

Tanto MERAVIGLIAR della tua grazia,

Quanto vuol cosa che non fu più mai.

Ma con molta esattezza attribuisce il semplice stupore a quelle anime dell'ultimo cerchio, che s'accorgono che il corpo di Dante gettava l'ombra:

Non altrimenti STUPIDO SI TURBA

Lo montanaro, e rimirando ammuta,

Quando rozzo e selatico s'inurba;

non lascia di notare che tale stupore dura breve tempo (non è così dalla vera ammirazione che rimane sempre) in alti spiriti, che presto rinvengono la ragione della novità che li faceva stupire: poichè dice che quelle anime, udito che il corpo di Dante era ancor vivo,

L'*entusiasmo* adunque non sia che per la verità; allora egli è utile anche alla filosofia. Non c'impedisce allora di notare degli errori in quegli uomini che più riveriamo, come pure di riconoscere e di ricevere con *gratitudine* delle verità dalla bocca di quelli, le dottrine de' quali nel loro complesso noi consideriamo siccome erronee e funeste. Tali massime direbbero sempre quegli studi filosofici, che a noi ricrearon la vita; e pervenimmo a formarci delle opinioni ferme: e con queste credemmo di potere spesso interpretare senza parte, talora conghietturare, le parole, i pensieri, le intenzioni stesse de' nostri maggiori.

7.°

Il Cristianesimo agevola il vero progresso (1).

Lo spirito degli scrittori che precedettero la rivoluzione francese fu una manifestissima reazione contro il progresso del Cristianesimo: nella filosofia, nella politica, nella morale, nella storia, nella letteratura, in ogni cosa in somma si voleva tirare il mondo indietro due mila anni, volevasi tornare al paganesimo. Il che però era impossibile: ne seguì il contrario; quello sforzo violento di ritrarre il mondo addietro, accelerò il suo moto per innanzi, a quella guisa che la pietra che scappa dalla frombola prende la celerità dallo stesso impedimento, che sembra dover ritenerla. Siamo adunque giusti: ad uno spirito di regresso non è dovuto il progresso se non come si deve alla pressione il zampillo dell'acqua. Il progresso odierno deesi a quella vita immortale, possente, di cui vive il mondo cristiano; la quale si suscita via più agli irritamenti, e reagisce soprabbondante contro a tutto ciò che attenta di spegnerla.

... furon di STUPORE scarche,

Lo qual negli alti cor tosto s'attuta;

dove la parola *scarche* ben indica il peso onde l'anima vien sopraffatta dallo stupore, di che nasce il *turbamento* più sopra accennato: e la voce *attuta* ben esprime la pntta onde ci stimola il desiderio di veder la cassa ignorata.

(1) V. *Apologetica*, pag. 16.

Parole d'uno de' Padri della Chiesa intorno al Progresso (1).

Vincenzo Lirinese si fa la questione divenuta tanto importante ne' nostri tempi: « se nella religione possa darsi un progresso » (2), e risponde: « Dassi certamente un progresso, e grandissimo. Imperocchè e chi v'ha mai tanto invidioso agli uomini, tanto esoso a Dio stesso, che si sforzi di fare un divieto al progresso? Ma questo dee essere però tale, che sia un vero progresso della fede, non un cangiamento. Certamente che al progresso, perchè sia tale, appartiene che ogni cosa s'amplifichi in se medesima; al cangiamento poi, che d'una in altra cosa checchè si tramuti. L'intelligenza adunque, la scienza e la sapienza è pur uopo che cresca, e molto veemente progredisca tanto ne' singoli uomini quanto in tutti, tanto in un solo quanto nella Chiesa intera, pe' vari gradi delle età e de' secoli, ma sempre però nel suo genere, cioè entro lo stesso dogma, lo stesso senso, la stessa sentenza. La religione delle anime imiti la condizione de' corpi; che se bene col volgere degli anni svolgano e spieghino le loro ben ordinate membra, rimangono tuttavia quegli stessi che eran da prima » * (3).

Chi mai poteva resolver meglio, e più all'uopo nostro, e della nostra età, la questione del *progresso* in materia di Religione?

(1) V. il *Trattato della Coscienza Morale*, n. 212.

(2) *Sed forsitan dicit aliquis: Nullus ne ergo in Ecclesia Christi perfectus habebitur religionis?* Commouit. n. 23.

* (3) Vedemmo nella pag. 98 usar l'autore della stessa similitudine a indicare il progresso che devono avere gli idiomi senza perder le loro sombianze native.

SCHIZZI D'UNA STORIA DELLE SCIENZE.

A)

LEGGI GENERALI

CHE PRESIDONO ALLO SVILUPPO DELLE UMANE DOTTRINE.

1.*

Secoli che s'attengono a principj, e secoli che li abbandonano (1).

Vi sono de' secoli di principj: in questi il pensare è sano, virile, ma poco sviluppato. Succedono secoli di conseguenze e di principj insieme: in questi il pensare è ancor sano, perchè i principj non sono ancora obliati, è ancor virile e più svolto; sono i secoli del maggior fiore delle nazioni. Vengono secoli di mere conseguenze; i principj già sono divenuti un vecchiume, non han più calore; a dir vero, corrono ancor per le bocche a modo proverbiale vestiti, ma non s'arrestano innanzi alla riflessione di niuno: in questi secoli il pensiero languente perdesi agevolmente nel sofisma e nella frivolezza, fassi connivento ai sensi; sono i secoli lassi, leggieri, effeminati, corrotti, ne' quali le nazioni precipitano, l'umanità dà di se stessa un triste spettacolo. E pure in fine ella è più inorgogliata che mai di se stessa, sdegnà l'idiotaggine delle età precedenti, sdegnà e spezza i vincoli co' padri suoi. Di vanto in vanto, di abisso in abisso, finisce col trovarsi già divenuta a se stessa intollerabile. Apre gli occli, mirasi e ne racapriccia. A quell'ora se il cielo l'ajuta, cui ella fors'anco invoca umiliata, torna brancolando indietro a ricercare gli elementi perduti del sapere; ritrae l'attenzione sua di nuovo a' primi principj, di cui meglio sente l'importanza e la necessità, e li ritrova ogni di più belli, più

(1) V. *Filosofia del Diritto*, Istra eco. p. 6-7.

nuovi e freschi, migliori che non le apparivano quando la prima volta li contemplava; è un'attenzione riflessa la sua, che riviene a fissarsi in essi, una mente esercitata, un intendimento adulto, un cuore più capace, più vuoto, più famelico (1). Indi un secondo rivolgimento di tempi incomincia all'umanità, simile al primo, ma colle spire più ampie.

Agli occhi del secolo XVII eransi già resi vili e obsoleti molti principj morali e logici, e l'attenzione umana volgevasi a cose accessorie, a forme cerimoniali, a bisticci, a capricciosi e mostruosi trovati; di che l'umana specie, svigorita la mente, rovesciò nella dissolutezza, nell'empietà, che a suo tempo ruppe ogni ordine pubblico e produsse l'anarchia. In sulla fine del secolo XVIII vedeansi gli uomini volgere ancora lo braccio a' dimenticati principj, ma alla guisa de' naufraghi che afferrano fortemente in pugno tutto, le foglie, la stipa, la schiuma dell'onde, sperando i miseri di attenervisi. Il secolo XIX è destinato dalla Provvidenza a ristabilire l'importanza dei principj veri, a farne conoscere agli avvenire la semplicità, la suprema importanza, l'incomparabil bellezza.

Se io nulla intendo questo secolo, se del tutto io non erro nella spiegazione che mi fo di quanto avviene, nell'interpretazione che mi rendo del bisogno, del voto ardente de' miei contemporanei; l'opera che tutti aspettano, che tutte le menti fanno

(1) Questi periodi sono legge che inevitabilmente presiede al corso delle nazioni. Si manifestano prima oella maniera diversa di pensare degli uomini ne' varj secoli, poi nelle loro affezioni, finalmente oella loro azioni esteriori, che vanno a conformare lo stato politico della società, obo n'è l'ultima espressione. Io ho dimostrato altrove, ohe la maniera di pensare influisce necessariamente sulla maniera di operare. I periodi adaoquo, che qui distingoo nell'ordine della speculazione, rispondono a quelli ohe altrove ho distinto nell'ordine delle cose politiche, onde gli stati nascono, crescono, invecchiano, periscono, secondo ohe pongon mente a principj, o si perdoo dietro ad accidentali o staccato conseguenze. Ved. la *Filosofia della politica*, Vol. I. *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, cap. III-VII.

In segreto, che alcune hanno cominciato già a fare in palese, si è quella di ritornare ai semplicissimi principj, o rimmetterli a pietre angolari dell'edificio dell'umano sapere, dell'umana virtù, dell'umana felicità, dell'umana società. E poichè i principj nelle menti innanzi a tutte l'altre cognizioni risplendono, perchè affini alla natura stessa dell'uomo; perciò ad essi, come alle idee più elementari, aderisce la grande somma degli uomini anche allora che gli individui, che la precedono coll'attività dell'ingegno, sembrano averli messi da parte. Indi niuna meraviglia se, non ha molto, si udisse da tutte parti farsi un appello dalla speculazione traviata de'dotti alla deposizione del senso comune, e se questo si celebrasse come un faro eretto dalla Provvidenza in sull'immobilo scoglio che sta innanzi alla specie umana, al cui splendore potessero volger gli occhi, e rinvenir terra gli individui avventuratisi coll'ingegno a troppo ardita navigazione.

2.*

Orgoglio delle età che s'alsano a un nuovo ordine di riflessione (1).

Fra tutte le *abitudini della mente* è da notarsi principalmente quella che nasce dall'*ordine delle riflessioni*, a cui è pervenuto il pensiero. Quando la mente è abituata a ragionare in un ordine di riflessione a cui gli uomini, almeno i più colti, sono universalmente arrivati, comparisce l'inclinazione a negare che sia sapere quello che appartiene ad un ordine di riflessione inferiore, e quindi a considerare come del tutto ignoranti gli uomini che vissero prima di essi, quando la riflessione non s'era tanto elevata (2). Questa è una delle ragioni segrete del-

(1) V. *Logica*, n. 1141.

(2) Ci sembra poter ledere ad esempio di questa illusione la maniera colla quale G. G. Rousseau descrive il passaggio dell'uomo dallo stato di natura allo stato civile: *Ce passage, dit'egli nel Contrat social*, L. I, c. 8, *de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très-remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant*

l'orgoglio intellettuale de' tempi moderni. Nel secolo scorso l'ingegno umano, entrato in un novo ordine di riflessione, benchè andasse per esso barcollando come un fanciullo ancora imperito di camminare e frequentemente stramazasse, si mostrava orgogliosissimo millantatore e sprezzatore de' suoi padri; e di questa boria ce n'avanza ancora assai.

3.°

Progresso che tengono gli scrittori nel raccogliere le nuove dottrine (1).

. . . Nel gran lavoro di raccogliere le dottrine e ridurle a forma di scienza, non può non essere che v'abbia questo progresso, cioè che prima esse si raccolgano e compendino in sucose sentenze, poi si sposino a metri e s'adornino co' fiori di brillante immaginazione, acciocchè la società, tutto popolo, se ne diletta, e s'addentri a pregarne la dignità e l'eccellenza quasi pel veicolo de' simboli e delle immagini vive e delle figure. Imperocchè se la società stessa non è tratta a sentire l'importanza e la bellezza di tali dottrine scritte, chi mai più vorrebbe occuparsene? Qual uomo incominciò mai a scrivere quello che non era scritto prima di lui, senza nutrire dolce speranza che molti leggessero quel che scriveva egli solo?

Cominciano quindi appresso le menti più perspicaci a porre attenzione alla parte razionale, tenue, recondita e quasi negli ornamenti sepolta, come quella che veggon più ferma o principale, e saggiata questa che sta più là dell'immagine che la ricopre, non l'abbandonano oggimai più, anzi di lei sola solleciti e innamorati, prendono incontanente a fare un nuovo e

à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. Lo scrittore ginevrino discussoce lottamente in questo passo la moralità che precede negli uomini lo stato civile; e perchè? Perchè la sua mente abituata a quella forma di moralità riflessa che è propria della civile convivenza, non ne sa più vedere alcun'altra; e quello che è anteriore al grado di riflessione a cui la sua mente è abituata, invece di cognizione od idea, gli sembra senso ed istinto.

(1) V. *Filosofia del Diritto*, pag. 29-30.

contrario lavoro a quel di prima, cioè dispogliano alla dottrina quelle vesti pompose di che l'avevano prima rivestita ed avviluppata. Nella quale età la logica de' letterati incomincia un suo grande travaglio tutto in sulle dottrine nude, ma scompaginate, di cui le convien cercare le membra sparse per raggiungerle insieme, e tutte ad un capo. Conciossiachè non v'ha ancora divisione di scienze a que' tempi; ma il sapere umano sta tutto innanzi allo studente, diviso in tante piccole membra confuse insieme, quante son le singolari notizie che a caso chiamarono già l'attenzione delle menti o dimandarono l'espressione della parola: onde la sì lunga e sì lenta fatica che stanca una serie di secoli, nella quale gl'ingegni che del sapere sono più vaghi, vanno assiduamente separando notizie da notizie, e quasi varj monticelli mettendone insieme. Or poi le nuove generazioni de' letterati al vedere che questi monticelli già non poco si levano di terra, gioiscono di tanto accumulato sapere; e non per loro vero di mettere incontanente le mani in que' materiali, disponendoli e ordinandoli in certi loro edifizj a varj disegni più o meno belli, secondo che la loro mente ritrova. Ma queste prime architetture di scienze riescono tuttavia assai meschine e imperfette per più cagioni. Prima i materiali necessarj a farne i composti regolati e finiti, non sono ancora trovati tutti, nè lavorati per filo e per seguò come conviensi a poterli ben alligare; perciò si concepiscono de' disegni non quali dovrebbero essere, ma quali bisogna che sieno per potervi inserire nè più nè meno que' materiali. Di poi, i materiali stessi non furono ancora esattamente classificati e divisi; sicchè non pochi, messi in un de' cumuli per errore, ad altri cumuli appartengono. In terzo luogo, l'architetto novizio dell'arte dee necessariamente ideare l'opera quasi a caso e difettare nel ben connetterne insieme le pietre. Per queste ed altre simiglianti cagioni, in quel primo tempo nel quale s'intraprende a ridurre le cognizioni sconnesse a forma di scienza, ne riescono delle fabbriche irregolari, incompiute, e prive di quella verità ed eleganza che si desidera in ultimo e che acquistano finalmente. L'estrema e la

più difficile operazione si è quella di costruire la scienza tutta de' materiali suoi proprj, a nessun'altra scienza sottratti; di maniera che ella si vegga stare da sè, a tutte l'altre bensì continuata, ma da esse tutta dintorno precisa e separata.

Dalle quali considerazioni conseguita, che quegli che vuol descrivere la storia di una scienza come tale, dee narrare tutte le successive operazioni che vi fecero intorno gli studiosi per condurla a forma di scienza. Vero è che riesce assai difficile, per non dire impossibile, l'assegnare il punto preciso in cui l'una di queste operazioni finì, e l'altra incominciò. Pure, per avvicinarsi a ciò conseguire, convien più tosto appagarsi di tener ferma e ordinata la serie delle idee, che quella de'tempi: poichè il voler fare il contrario, sforza talora e storpia i fatti della storia, volendosi questi inchiudere in certi fissi tempi, a' quali essi ripugnano * (1).

4.*

Errori non pienamente combattuti (2).

Qualora non si possa contrapporre una dottrina sana e luminosa a quella che si vuol combattere, bene spesso accade che questa non si lasci nè intendere, nè vincere compiutamente:

* (1) Bisogna distinguere, secondo l'A., il *progresso delle idee de' dotti* dal *progresso della forma de' libri*. Per es., com'egli osserva, nella storia della scienza del Diritto si pone da alcuni a iniziatore del secondo periodo il Grozio, siccome il primo che riducesse a sistema di scienza la dottrina del diritto. Ma molto prima del Grozio nella Somma di S. Tommaso d'Aquino esistevano in bella disposizione le più agguisate e più larghe idee di diritto naturale, sufficienti a costituire una scienza (Ved. II, II^o, QQ. LVII-CXX); e molti scrittori ecclesiastici, prima del Grozio, avevano scritto trattati *de Justitia et Jure*, secondo l'orme dell'Aquinale. Il *progresso adunque delle idee* esisteva, il lavoro de' due primi periodi era già stato fatto al tempo del Grozio; ma quelle idee non erano compaginate in un libro separato; mancava la *forma libraria*, per così dire, l'arte di fare i libri, non la scienza stessa.

(2) V. *Introduzione alla Filosofia*, Casale ecc., pag. 23.

se ne parano i mali effetti, se ne mostrano le conseguenze assurde; pure la radice non è schiantata, e talora anco, senza avvedersene, si coltiva la pianta de' frutti mortiferi. Il qual difetto si può osservare ne' ben intenzionati nostri scrittori. A ragion d'esempio, per ciò che riguarda la questione del sensismo e del soggettivismo, fonte di tutti i moderni delirii, invano il Galluppi disse di confutarlo a Napoli, il Bonelli a Roma, molti nell'alta Italia: questi ed altri filosofi italiani (per non parlar che de' nostri) non potendo sostituire al sensismo e al soggettivismo alcun sistema positivo intorno alla natura e all'origine della cognizione, mentre pur ne dimostrarono alcuni accidentali difetti, lasciarono saldo nelle loro scritture il ceppo di quegli errori, e, quasi diradandogli intorno il folto de' suoi silvestri virgulti, lo resero più vivace. Che anzi tanto è difficile conoscere tutto il veleno nascosto nell'errore quando lo si combatte soltanto e non si raggiunge il sistema vero da sostituirvi, che noi ancor poco fa udimmo un Collizi, un Mastrofini, un Costa ed altri venirci a dire che il sensismo fu calunniato, e, persuasi d'averlo essi d'ogni macchia purgato con alcune accessorie modificazioni, tesserne l'apologia * (1).

* (1) Il principio qui accennato, che l'orrore non appieno combattuto acquista spesso più di vigore e di tirannia, merita l'attenzione non solo del filosofo, ma altresì del letterato e dell'artista, de' genitori e de' maestri. Quante tragedie e romanzi falliscono alle intenzioni per buono de' loro autori, perchè i mal lusinghieri discorsi e caratteri di alcuni personaggi non trovano abbastanza medicina ne' discorsi o ne' caratteri d'altri personaggi che loro s'oppongono, buoni sì, ma non sì fortemente buoni e eloquenti, quanto gli altri son fortemente cattivi e sofisti! Quante prediche, mentre al compiacimento di spaziare nella controversia, lasciano nella mente degli auditori molto più viva l'amarezza del dubbio esposto nell'obbiezione, che non la dolcezza del vero esposto nella soluzione! Quanti mali esempi di genitori e maestri s'insinuano a modo di veleno dentro l'animo de' fanciulli, senza che più tardi valgano a contravvelono i buoni ammaestramenti o le proteste! Non è applicabile solo all'incanto della bellezza, il verso del Petrarca: *Piaga, per allentar d'arco, non sana.*

B)

ALCUNI PERIODI DELLA FILOSOFIA.

1.*

La filosofia del secolo passato (1).

Se le generose fatiche dell'antica filosofia non soupre e in tutto colsero il vero, rimasero almeno perenne monumento del sommo ardore, onde i primi sapienti tentarono definire la natura, l'indole, la condizione di questo spirito che ci avvisa, ci nobilita, e c'innalza fino al soglio di Dio: cose, che si gloriò d'ignorare tutto quel secolo passato, di filosofi pieno, che docilissimo ed altero ubbidì e servi alla voce di Giovauni Locke e degli altri suoi maestri e duci, i quali si persuasero di render facile la sapienza, disaggravandola, quasi nave carica di preziosi tesori in procinto di affondare, da quanto ella recava di difficile, di peregrino, di sublime, e gettandone il carico, da secoli accumulato, all'onde gonfie e spumose de' sensi, e delle ribollenti passioni. Le quali ricchezze, posciachè alcuni dell'età nostra già procacciano di ripescare, io volli, come ho saputo, farmi loro compagno nella pietosa fatica.

2.*

Logica e Religione in Italia (2).

Dirittura logica, e sentimento cristiano sono i due caratteri del popolo d'Italia. Laonde ogni qualvolta gli scrittori furono logici e religiosi, piacquero alla nazione: quelli che si dipartirono dal retto ragionare e dalla fede, eziandio che perspicacissimi d'ingegno e ricchissimi d'erudizione, furono ripresi o dimenticati dalla pubblica opinione. E qui sta la vera ragione perchè

(1) V. *Psicologia*, Vol. I, pag. 527-528.

(2) V. *Psicologia*, Vol. II, p. 264-265.

l'Italia fiorisse nelle scienze naturali alla scuola dell'immortale Galilei, e paresse vecchia, oziosa e lenta all'invito di quegli efficacissimi ingegni del secolo XVI, che professavano la filosofia. Non poteva mancare la logica alle scienze matematiche, e la voce del gran Fiorentino non la lasciava più venir meno alle fisiche. Né lo studio della natura affidato al rigoroso raziocinio poteva collidersi colla religione. Sciaguratamente le metafisiche investigazioni non sono di tal natura, che, come le matematiche fanno, obblighino gl'ingegni o a tenere la via del legittimo raziocinio, o ad essere subitamente convinti d'errore. Né il cielo donò uu Galilei alla filosofia; nè le dottrine di questa sono indifferenti alle passioni ed ai vizi degli uomini; nè quelli che presero a far da filosofi nel secolo di Leone n'andarono sufficientemente liberi, nè causarono tampoco la maligna influenza dell'eresia settentrionale. Quindi il genio dell'Italia ripudiò i sofisti, talora trasmodando arse gli empj. Così questa terra si rimase deserta di filosofia, senza la quale ella non potè essere nazione. Perocchè se le altre genti d'altro sangue, d'altro ingegno, educate a più anguste tradizioni e a men sublimi sventure * (1), poterono unirsi e conseguire spiriti nazionali quasi per uno istinto, senza avanzata cultura di scienza; l'italica gente non potè, non potrà venire a tanto, che colla guida d'una verace filosofia. Chè l'italica stirpe dee primieramente venire collegata da principj intellettuali, che logici essendo, sono religiosi altresì; ed è vana speranza il presumere che senza questo primo, altri vincoli possano reudere unanimi i popoli della nostra penisola. Imperocchè se religione e logica sono forse i soli sentimenti rimasti comuni alla italica famiglia,

* (1) La espressione *men sublimi sventure*, posta in questo luogo, dal filosofo di Rovereto, forse venticinque anni addietro, è per noi espressione profondamente melanconica e insieme promettente; e ci richiama all'anima quel di Manzoni, *Te collocò la provvida Sventura infra gli oppressi*, ancor più bello dell'altro di Ugo Foscolo, *de' Numi è dono Servar nelle miserie altero nome*.

egli è palese quanto sicura efficacia il fiorire della filosofia debba dimostrare in Italia a collegare gli italiani condiscipoli nella scuola della verità, e a svolgere da' visceri della nazione quei due potentissimi germi di buoni ordini civili, a renderci altresì tutti cosui che le menti nostre convengono nella medesima rettitudine, i nostri animi nella stessa credenza.

La geometria e la fisica coltivate dagl'Italiani di tanto amore non furono più che un felicissimo tirocinio.

E parmi che l'altissima provvidenza tenesse così lunga pezza gl'Italiani occupati esclusivamente nelle scienze matematiche e nelle fisiche, quasi in utilissimo tirocinio alle più elevate ed importanti, che sono le filosofiche e le civili, a cui pure mirabilmente apparecchiano gl'ingegni quelle lettere ed arti belle, che invano c'invidiano l'altre nazioni. Onde saviamente Platone ricusava le sue divine lezioni a quelli che nella geometria non gli venissero già ammaestrati; ed opportuno ornamento della filosofica scuola, corteggio della stessa filosofia, sono le grazie decenti di Socrate. Le quali allora appaiono aggraziatissime e decentissime, quando imparano a filosofare.

3.

Aristotele adorato e vilipeso (1).

Tostochè si scorsero le prime macchie nel filosofo, e dopo molti contrasti si certificarono errori non pochi nelle cose fisiche, quell'ammirazione piena ed assoluta fu scossa, ed i suoi credenti rimasero da prima come pusilli scandalizzati. Accusavano, quasi direi, di temerità la verità stessa, che veniva a contraddire al filosofo per eccellenza. Ma quando una venerazione, che è posata nell'animo umano assoluta e illimitata, rimane in qualche punto anche minimo offesa; prima resiste tutta intera, e poi cade tutta intera: l'uomo che si riconosce ingannato, prova un sentimento tanto grave di sorpresa e di

(1) V. *Aristotele esposto ed esaminato*, p. 13-14.

dispetto, che lo sconcerta e lo confonde: non sa più a che attenersi, e tutto gli vacilla dintorno: ed è appunto allora, che egli trascorre nella sua passione a bestemmiaire quello che prima adorava, quasi per rifarsi con un soverchio di disistima e di licenza, del soverchio di cieco ossequio con cui da prima aveva scemato e legato a se stesso il libero esercizio del proprio pensiero. E posciachè i primi a dubitare dell'infallibilità d'un filosofo universalmente seguito, come era Aristotele, doveano lottare co'meno perspicaci e co' più cocciuti, quindi un grand'inasprimento d'animi, che alla fine produsse ne' vincitori una specie di furore simile a quello, che si manifesta ne' soldati al prendere d'assalto una piazza forte che lungo tempo ha resistito e non s'è voluta rendere a buoni patti. I sofisti dell'Enciclopedia, sopravvenuti dopo la presa di questa piazza, serenarono sulle sue rovine ⁽¹⁾, dandosi allo stravizzo, accendendovi fuochi e danzandovi sopra ubbriachi.

4.*

Vicende della Filosofia critica (2).

La filosofia critica, cioè una filosofia che impugna il pensare comune, produce al mondo de' sistemi d'indole diversa secondo le disposizioni in cui si trova lo spirito umano.

Se la società è corrotta, sconcertato l'ordine pubblico, gli spiriti sogliono essere sfiduciati e rimangono sguerniti di forti persuasioni; allora la riflessione critica partorisce inevitabilmente lo scetticismo in tutte le sue forme, e in tutte le sue gradazioni.

In questi ultimi tempi Emanuele Kant diede la denominazione di *Critica* alla sua filosofia, e pretese che ella potesse

* (1) Il verbo *serenare*, a quel che ci sembra, è qui opportunamente usato per lo accamparsi de' soldati al sereno, a cielo scoperto, senza tende e pronti a combattere nuovamente, come l'usò il Botta, non già per fare una serenata, nel qual senso forse non fu mai usato; benchè, a dir vero, possa qui darsi facilmente in chi legge la non disacconcia idea d'una serenata.

(2) V. *Logica*, p. XXXIV-XXXVII.

tenere il luogo di mezzo tra il dogmatismo, e lo scetticismo. Ma se si considera che non può esserci nulla tra il conoscere la verità (non si tratta di conoscere più o meno, ma semplicemente di conoscere qualche cosa) e il non conoscerla, si vedrà che la pretesa del Kant di tenersi in un giusto mezzo è vana del tutto. Questo filosofo negò alle forme logiche ogni valore a conchiudere qualche cosa dell'oggetto, con che toglieva ogni valore alla Logica antica: lasciò nondimeno sussistere nella sua *ragione pratica* il bisogno della verità (ed è quanto dire della verità oggettiva, perchè non ce n'ha alcun'altra), e pretese che si potesse argomentare dal poter essere all'essere, pel bisogno che ne hanno le supreme tendenze dell'uomo. —

Discreditate dunque in tal modo le forme logiche, restava una cosa oscura e veramente incognita la materia corporea, che cade sotto l'esperienza e che di quelle forme si veste; onde questo filosofo conchiuse che della realtà esterna nulla si poteva affermare, nè che fosse, nè che non fosse * (1).

Lo spirito umano a questo termine si trova così disagiato, che non può in alcun modo fermarvisi. È impossibile che si riposi tra i due guanciali dell'apparenza e dell'ignoranza, dove l'avea messo il Kant a dormire. Sorsero dunque altri ingegni potenti, e tentarono di rimuovere limiti così angustiosi. Il primo fu il Fichte, che pretese di togliere quel *fuor d'opera* della materia,

* (1) Nel *Nuovo Saggio*, dove è esposto e a lungo esaminato il sistema di Emaacoela Kant, si dice così: « Il Kant medesimo confessò che il criticoismo è una dottrina essenzialmente negativa; ma paragona la filosofia, « che lo precedette, all'opera temeraria e impossibile della torre di Babel. « Tale e tanta è l'umiliazione dello spirito umano: al mirabile è l'ultimo « risultato della sua sapienza, che, dopo tanti secoli di meditazione, di lusinghe « e di vanità, procedendo sempre baldanzoso alla conquista della verità, in « sul fine della via, quando sperava di cogliere immenso il frutto de' suoi « travagli, s'inchioda colla confessione della propria impotenza e nullità: e « di questa insuperabile come della massima e dell'ultima delle sue « perle! » (*N. Saggio* ecc., n. 330).

di cui il Kant avea proibito alla filosofia di pronunciare. Se lo spirito umano produce di sè le forme logiche, disse, perchè non produrrà anche il mondo materiale? Il mondo che io affermo, sarà a miglior condizione del mondo formale che io stesso intuisco? Se questo è mia produzione perchè l'intuisco, non sarà mia produzione, ad un titolo del tutto simile, quello che affermo? La conseguenza era indeclinabile, posta la premessa: così fu consumato il sistema dell'*idealismo soggettivo*, e l'universo e Dio stesso divenne un complesso di fatture nate all'improvviso non si sa quando, nè come, da un gran sogno dell'uomo.

Pure se la Filosofia critica non appagava l'intendimento, lasciando l'incognito della materia come un *fuor d'opera*; molto meno ella poteva appagarlo sentenziando, che le forme logiche erano del tutto soggettive, e non aveano valore alcuno a provare alcuna esistenza al di là del soggetto umano, e nè pure l'esistenza di questo. Sopravvenne dunque lo Schelling e il suo discepolo Giorgio Hegel, promettendo di restituire la vera oggettività alla cognizione, e di ritornare così a un pensare assoluto. Ma di qual indole fu mai questo tentativo? S'andò per esso più avanti nella stessa via; non si pensò menomamente che bisognava retrocedere, mancò il coraggio ed il valore d'inventare un sistema radicalmente diverso. Questi quattro filosofi hanno veramente in radice un sistema solo, di cui è formola comune « spiegare tutto, attribuendo una facoltà produttiva di tutto allo spirito umano ».

Il Kant si mette all'opera e comanda allo spirito umano di produrre le forme logiche, ma s'arresta davanti alla realtà materiale: non vuol commettere l'indiscrezione di fargliela produrre. Il Fichte grida; avanti, e gli ordina anche la produzione della materia. Sopravviene lo Schelling, ed osservando che il produttore rimaneva tuttavia distinto dal prodotto e quindi rimaneva improdotto, volle far marciare ancora più avanti la rivoluzione filosofica, con un decreto che lo spirito umano, mediante una *intuizione*, identifichi le sue produzioni con se stesso, denominando questo suo decreto: « sistema dell'identità assoluta ». In

tal guisa lo spirito che, dopo aver prodotto di sè tutte le cose, intrinseco l'identità di esse con se stesso, ha unificato il soggetto coll'oggetto, e così, secondo lo Schelling, ha trovato l'assoluto.

Ma l'Hegel viene al potere, e trova questa filosofia ancor troppo lenta, e non avanzata: la fecondità dello spirito umano, secondo lui, non è esausta, non portata all'ultimo concepibile; c'è quell'*intuizione* di mezzo, che lascia sussistere una distinzione tra l'intuente e l'intuito, e però il soggetto non è ancora del tutto identificato coll'oggetto. Immagina dunque nell'alta fantasia

(« E se le fantasie nostre son basse

• A tant'altezza, non è maraviglia » (1))

che lo spirito umano, produttore di tutto, a forza di cacciar fuori da sè, caccia fuori se stesso, esaurendosi finalmente e annullandosi nel suo prodotto, quasi come la rimboccatura del sacco, che facendosi sempre maggiore diviene il sacco arrovesciato: ecco ora trovata « l'idea assoluta ». Non mancarono d'acquistarsi tali filosofi, specialmente l'ultimo, celebrità di gran dialettica; noi dubitiamo della durata di tali celebrità.

C)

ALTRE SCIENZE E DOTTRINE.

1.

Scienza della Morale (2).

Il *sensismo* e il *soggettivismo*, che non è, propriamente parlando, una filosofia, non può avere una Morale: perocchè noi non dobbiamo prendere i nomi con cui giuocano i sofisti, per le stesse cose. Niuna Morale deriva dall'umano soggetto, il quale è bensì colui che viene obbligato dal dovere, ma non è, e non può essere colui che obbliga. Coll'avere i sofisti trasformato

(1) Dante, *Par. X*, 46-47.

(2) V. *Introduzione alla Filosofia*, Casale ecc., pag. 32.

l'obbligato nell'obbligante, scambiando il passivo coll'attivo, fecero fare un capitolombolo alla Morale. Acciocchè dunque questa disciplina si raddrizzi (che se non è diritta non è più dessa), egli è uopo dimostrare, che v'ha un *oggetto*, il quale sia degno di riverenza e d'amore; e lo stabilire questa dignità dell'oggetto, che importi un'esigenza di essere riverito ed amato, di maniera che il non farlo sia un disordine, una turpitudine, è quanto un rimettere la Morale nella sua naturale posizione, restituendole il suo primo fondamento —

Non si potea dunque rendere alla Morale il suo immobile fondamento, nè proteggerlo validamente contro gli assalti di coloro che l'avevano voluto rovesciare nell'opinione umana, senza ascendere col pensiero fino alla teoria dell'essere oggettivo: il che ci obbligò di principiare la serie de' nostri lavori dall'Ideologia, donde ogni sapere umano incomincia.

2.*

Scienze giuridiche (1).

Per la stessa ragione, e per una strada ancora più corta, il seusismo ed il soggettivismo rovesciò la scienza del Diritto, sul quale si reggono non meno le relazioni dell'umana convivenza, che quelle delle umane società. Poichè il Diritto nella sua parte materiale è una facoltà *soggettiva*, che ha per fine l'utilità di chi la possiede e l'esercita; all'opposto della Morale, che tutta si racchiude nel riconoscimento volontario e riverenziale dell'*oggetto*, senza che le conseguenze eudemonologiche formino od accrescano l'inflessibilità dell'obbligazione, assoluta come la verità. E quella facoltà *soggettiva*, che è come la materia del diritto, rimane, anche rimossa la morale; ma colla rimozione di questa, che è come la forma del diritto medesimo, essa perde incontaneute la dignità e l'essere formale di diritto. La quale dignità morale, che quella *soggettiva* facoltà d'operare non ha

(1) V. *Introduzione alla Filosofia*, p. 82.

in se medesima, le viene dal di fuori, cioè dalla morale appunto, che la consacra proteggendola, coll'imporre a tutti gli altri uomini l'obbligazione di lasciarla intatta e libera a' suoi atti. Laonde ristabilita la morale, fermatane immobilmente la base, è con questo stesso salvato anco il diritto, e la doppia eccellenza delle azioni umane, cioè l'etica e la giuridica * (1).

3.*

Scienze politiche (2).

Se col *sensismo* e col *soggettivismo* la mente, coerente a se medesima, non può riconoscere l'esistenza né di doveri né di diritti; coll'annullamento poi di questi, ella non può più concepire alcun'altra politica che quella, che si consuma in frodi ed in violenze, e che, come il principe ideale del Machiavelli, è biforme, cioè mezzo volpe e mezzo leone * (3), quella

* (1) Il Diritto, secondo A. Rosmiol, è una *facoltà personale*, o una *potestà*, di godere d'un bene lecito, che non può esser dagli altri violato; o più succintamente, il bene eudemonologico, protetto dalla legge morale. Onda cinque elementi si possono distinguere in esso. La materia è una cosa utile all'uomo, un bene umano. L'uomo viene in signoria di questo bene, quasi stringendolo con due braccia: coll'attività soggettiva, ossia colla *facoltà fisica* che sente il bene; e colla *facoltà personale*, ossia colla libertà, che se lo appropria. La legge dall'altra parte glielo mantiene e difende quasi anche ella con due atti contemporanei: coll'uno manifestando la sua forza permissiva a additando il bene siccome lecito; coll'altro manifestando la sua forza proibitiva e dichiarando a tutti quel bene come inviolabile.

(2) V. *Introduzione alla Filosofia ecc.*, pag. 33 segg.

* (3) È un vezzo, che da qualche tempo faasi comune a' letterati, ma che pongo il corra di chi insieme con la letteratura ama la verità, quello di porre accanto a Dante Alighieri Niccolò Machiavelli, e proseguitarli all'Italia come i due genj guidatori di lei, perfettamente simiglianti tra loro e quasi on'anima sola. Per quanto si voglia riconoscere, od anco esagerare, la perspicacia nella cose politiche, l'ingegno e la potenza dello scrivere di Niccolò, havvi tanta differenza tra il carattere, la fede, le opinioni di lui, e quelle

che ha per suo necessario effetto procacciar l'odio a tutti i governi, quell'odio universale, che li rende tutti impossibili, o che pur troppo vediamo diffuso in Europa a guisa di un diluvio, in cui affogano i governanti, con tutte le forme governative. Solo quando sia restituita la morale (e con questo dico la religione, che è la vita della morale) e colla morale il diritto (non una larva ingannevole di diritto), allora è possibile una scienza politica, custode della giustizia, tutrice della libertà di tutti, promotrice d'ogni bene, autrice della concordia de' cittadini, fortissima madre della pace. E quantunque questa scienza, che presiede al governo delle società civili, non sia che la prudenza applicata a condurre quelle speciali società al loro fine, e però non possa avere per suo proprio scopo ed effetto altro che l'utilità de' governati; tuttavia, se si considera più profondamente, e s'investiga la connessione e la lunga serie di tutte le cause e degli effetti onde la civile società perviene a quella prosperità che le è propria, nella fine di una tale investigatione e di un tal calcolo, la mente riesce ad una conclusione nobilissima; la quale è questa: « Il governo civile instrutto

di Dante, tanta differenza tra i mezzi prescelti e continuamente meditati o vagheggiati dall'uno e dall'altro alla unità dell'Italia, che volendosi fare un giusto raffronto, meglio direbbosi che il Fiorentino Poeta condanna, due secoli prima, il Politico Fiorentino, e rassegna il sistema di lei alle regioni infernali. Che cosa infatti volle condannare nel cerchio de' violenti

Che dier nel sangue e nell'aver di piglio,
e nella bolgia de' frodolenti consiglieri di popoli e principi, là dove quel da Montefeltro disse:

Mentre che forma fui d'ossa e di polpe

Che la madre mi diè, l'opere mie

Non furon leonine, ma di volpe;

Gli accorgimenti e le coperte vie

Io seppi tutte, e sì menai lor arte,

Che al fine della terra il suono uscì;

che cosa volle condannare, se non ciò che molti di quelli che si dicono ammiratori di Dante, ammirano e lodano a cielo in Machiavello?

della dottrina della giustizia nelle sue tre parti, la commutativa, la distributiva e la penale, e dotato di una perfetta coerenza di ragionamento, può e deve dedurre tutte le regole della prudenza politica dalla sola giustizia : conclusione, che può sembrare, nel primo aspetto e superficialmente considerata, un paradosso, perchè è una sentenza fuor d'opinione, non potendo esser di molti la coerenza della mente che ne' principj vede le più lontane inferenze, e pur troppo mancando nei più un alto sentimento morale, quella magnanima fede e sapiente nella giustizia stessa, che ne aspetta ogni migliore effetto, ne fa uno studio continuo, ne prevede con sicura speranza gli ultimi felicissimi risultati.

Or quello che prima di tutto insegna la giustizia sociale, quello che i presenti governi sono più che mai lontani d'avere imparato o di volere imparare, si è che il civile governo co' suoi atti e colle sue disposizioni non dee uscire giammai da' naturali confini della sua autorità, i quali non si possono assegnare, se prima non si definisce che istituzione sia quella del civile governo. Laonde sino a tanto che non si riconosca sinceramente il supremo impero della giustizia, nessun governo può avere un confine, oltre il quale non voglia trapassare. Perocchè la sola utilità, questa incertissima parola, non può prescrivergli limite fisso, dipendendo essa dal calcolo probabile delle circostanze, e però essendo variabilissima in se stessa e commessa all'arbitrio di chi assume di fare quel calcolo. Onde se a questa sola guida sono rimessi i governanti, come non hanno più alcuna ragione d'anteporre l'altrui utilità alla lor propria, a tutte le occasioni in cui credono poterlo fare impunemente, stenderanno su tutto quello che loro piace le mani, nè i governati sapranno mai prevedere dove essi voglian fermarsi, nè potranno imporre ragionevolmente un termine al potere, o pretendere guarentigie, le quali, accordate che pur fossero, non avrebbero un maggior valore di quello che prima s'avesse la lor propria forza: chè per certo, disconosciuta la morale e la giustizia, sono impossibili le

convenzioni; cancellandosi dalle menti il « *verba ligant homines* », rimanendo solo superstite il « *laurorum cornua funes* ». Ed egli è così forte il piacere dell'imperare, e del governare, anche per le utilità proprie che se ne traggono, talmente seduce, quasi all'impensata dell'uomo stesso, che non solo prima di Cristo, quando tutto era *signoria e servitù* * (1), ma anche dopo, quando il cristianesimo fece nascere le *società civili*, non si è mai pensato seriamente (il che pare incredibile e pur è vero) a definire il poter civile e a circoscriverlo con precisione; ma se n'è mantenuto il concetto nel vago e nell'indeterminato, sebbene la giustizia volesse che la prima questione a risolversi da' governanti colla massima accuratezza, dovesse esser questa: « che cosa è una società civile; a quale intento è istituito il governo della medesima? ». La quale rimanendo insoluta, nè il governo può andar sicuro di non oltrepassare i suoi limiti, nè i governati possono esigere alcuna cosa da chi li governa, senza incorrere nel medesimo pericolo. Ma lasciata oscura ed incerta la natura e l'intento della civile istituzione, chi governa crede di poter fare alto e basso d'ogni cosa a sua volontà, il che è

* (1) Tempi simili a quelli avanti Cristo, quando tutto era *signoria e servitù*, possono tornare a quando a quando, ma non durare. Essi son macabramente dipinti dall'Adelchi di Alessandro Manzoni, quando volge al padre balzato dal trono quelle memoranda parole:

*Godi che re non sei, godi che chiusa
 A' Toprar t'è ogni via: loco a gentile,
 Ad innocente opra non v'è: non resta
 Che far torto, o patirlo. Una feroce
 Forza il mondo possiede, e fa nomarsi
 Dritto: la man degli avi insanguinata
 Sembrò l'ingiustizia; i padri l'hanno
 Coltivata col sangue; e omai la terra
 Altra messe non dà —*

A tempi siffatti, lo animo miti, e caro al cielo, si nascondono e adempiono il consiglio che porge la dolce sorella di Adelchi, Ermooegarda:

*Prega per quei che soffrono, per quelli
 Che fan soffrir, per tutti*

incredibile quanto a lui piaccia, ma insieme quanto noccia a tutto il popolo.

Sarebbe dunque ormai tempo di ben intendere che la società civile non è una società universale nel senso, ch'ella comprenda nel suo seno tutte le altre e di conseguenza tutti i diritti delle altre * (1); ma ella è una *società particolare* che vive a lato delle altre, come pure a lato di tutte le individualità, perchè neppur queste possono essere da lei assorbite colla perdita del proprio loro essere individuale; è una società che lungi da poter appropriarsi, o invadere i diritti degl'individui e delle altre società, ha l'intento di tutelarli, senza distruggerli, senza minorarli, senza legarli o recar loro altro pregiudizio, ciò che sarebbe appunto il contrario del tutelarli; è una società che tutta si posa e si fonda sul rispetto de' diritti di qualunque maniera, il qual rispetto è la sua prima, la sua essenziale ed universale obbligazione, onde discendono tutti gli altri suoi speciali doveri, non rimanendole appunto altro diritto, che quello di osservare questi doveri; è una società che per tutelare e proteggere i diritti, li modifica altresì nella *forma*, li coordina

* (1) È d'uopo avere a mente la distinzione tra le società che hanno per proprio oggetto i *diritti*, come p. es. la società domestica, e quelle che han per oggetto la *modalità de' diritti*. Le società che han per fine prossimo la modalità de' diritti sono o *parziali* o *universali*, secondo che riguardano una parte de' diritti degli uomini, o gli abbracciano tutti. Esempio di società parziali che hanno a fine la modalità de' diritti, son quelle d'assicurazione pe' trasporti delle merci, per gli incendi, ecc: certe società di sorte, come le vitalizie, e qualunque società privata costituita a difesa de' proprj diritti, o per far procedere una lite ecc. Società poi universale di simil genere è la sola società civile, che per ciò appunto si può definire « quella società che ha per scopo la modalità di tutti i diritti degli associati ». Questa *universalità*, di cui è dotato il governo civile, male intesa produsse varj sistemi di despotismo; perocchè s'ommesse di considerare ch'ella è limitata alla *sola modalità de' diritti*, rispetto alla quale unicamente può avere un lato vero il principio di cui tanto abusosi, specialmente da' Protestanti, a far serva la chiesa, che cioè « la Chiesa è nello Stato, e non lo Stato nella Chiesa ». (V. *Filosofia del Diritto*, Vol. II, pag. 539-542)

acciocchè non s'impediscono reciprocamente, e possano coesistere pacificamente, e pacificamente svolgersi e prosperare: e in una parola è una società istituita al solo fine di REGOLARE LA MODALITÀ DI TUTTI I DIRITTI DE' SUOI MEMBRI, lasciandone intatto il valore * (1). Questa quistione fondamentale della *giustizia* si eleva di gran lunga sopra la quistione delle *forme di governo*, e a tutte impone la stessa legge: « di non disporre menomamente del *valore* di alcun diritto, limitandosi a regolare, come dicevamo, la *modalità* di essi tutti per guisa, che tutti possano coesistere, svolgersi liberamente, prosperare »: nè dichiara una forma migliore dell'altra, se non in quanto, avuto riguardo ai tempi ed alle circostanze, in una forma può trovarsi maggior probabilità, che quella legge fondamentale sia dal governo osservata e seguita.

Dacchè dunque il senso corporeo, che non apprende la verità, fu proclamato il solo maestro sicuro, la sola guida fedele degli uomini, e questi prestarono fede a quella sentenza che portava la contraddizione in se stessa; la Morale, il Diritto, e ogni altra cosa di natura eterna, perì insieme colla Verità nell'opinione degli allucinati, e la Politica divenne un'arte aleatoria, nella quale gli uomini giocarono e giocano se stessi, e le loro cose più care, co' due dadi dell'astuzia e della forza brutale.

4.*

Scienze mediche (2).

Abolita la dignità intellettuale per opera del *sensismo*, non ci ha più ragione di non abolire la stessa natura sensitiva, e discendere al *materialismo*, come nel fatto è avvenuto. Perocchè chi non ha tanta virtù di mente da vedere l'assurdo, che le idee sieno fenomeni sensitivi, non può neppure ravvisar l'altro

* (1) L'analisi e lo sviluppo di questa definizione, accanto alle altre definizioni più celebri della società civile, può vedersi nel II volume della *Filosofia del Diritto*, pag. 329 segg.

(2) V. *Introduzione alla Filosofia ecc.*, pag. 39-40.

assurdo, che le sensazioni sieno fenomeni materiali. Quella monte che non sa conoscere il primo errore, ò forse ancora men atta ad accorgersi del secondo; chè dalla idea alla sensazione vi ha un tratto maggiore, che non dalla sensazione alla materia: col primo salto si precipita dall'infinito al finito, col secondo si va dal finito ad un altro finito, benchè di opposta natura. In tutti i rami del sapere, non solo in quelli che riguardano lo spirito razionale e morale, ma ancor più immediatamente in quelli che riguardano il corpo vivente, il materialismo esercitò la sua dannosa influenza, intrudendovi il sofisma nel metodo, l'errore nel risultato. La Medicina divenuta materiale (e si parla sempre della scienza, non degli individui, i quali per una felice incoerenza possono credere alla spiritualità dell'anima, coltivando pure la scienza medica quale essi la trovano, chè non è dato a tutti il cangiarla) ruppe con orgoglio anch'essa il filo della sua tradizione, rinuociò all'eredità de' maggiori. Il padre della Medicina non fu più un genio; non si vide più nel vecchio di Coò, che un uomo volgare e pregiudicato. E di vero l'antica medicina aveva la colpa di riconoscere nella vita e nelle sue funzioni, o in istato di sanità o di malattia, un principio spirituale: Ippocrate riconosceva l'unità perfetta della vita e del vivente, e ne' morbi stessi avea concluso nascondersi un principio così straniero alla materia, ch'egli nol seppe in altro modo denominare che dicendol divino * (1). Non si potea dunque pro-

* (1) Si sa che presso gli antichi Greci la medicina era congiunta cogli uffej e colle arti più lontane dal materialismo e più bisognose d'alta ispirazione, col sacerdozio, colla pedagogia, colla musica e colla poesia: a che pare alludere anco il Tasso, quando di Erotimo, medico nell'esercito de' crociati, canta:

*Sol curò torre a morte i corpi frali,
E potea fare i nomi anco immortali.*

Ma la stretta relazione che passa tra i morbi dello spirito e quelli del corpo, apparisce più che mai in tutti que' luoghi dell'Evangelio, dove il pietosissimo medico del genere umano e insieme l'idaleo del sacerdote, per mezzo della cura de' primi cura i secondi.

fessare il materialismo senza condannare ad un tempo la dottrina di tutti i secoli, e a' sofisti di quest'arte sembrò una magnifica gloria il collocarsi da se stessi al di sopra de' secoli, calcandoli sotto i piedi; gli Ippocrati infatti (se pur si contentero di questo nome) a' di nostri formicolano per ogni villa. Così la materia fu termine fisso alle mediche investigazioni portate a cotanta altezza, il pensiero e la sensazione divennero funzioni della fibra altrettanto quanto il meccanico o chimico movimento, e sul cadavere si studiò la vita, e si cercò col microscopio la spiegazione de' fenomeni vitali. Ma quando si muove dalla supposizione che il principio della vita non sia che materia, allora non presentando questa, per qualunque studio l'uomo vi faccia, che fenomeni passivi, è smarrito quel principio attivo, onde tutte le funzioni, sieno fisiologiche o patologiche, dipendono come da loro causa, e quindi è anche smarrito necessariamente il vero principio dell'arte salutare, nè questo si ritroverà più, se non quando, tornandosi un po' indietro, si riconoscerà di nuovo, che il *principio sensitivo*, lungi dall'essere materia, è anzi quello che agisce sulla materia e l'avviva e la domina, come il *principio razionale* agisce sul sensitivo, lo modifica e in gran parte lo signoreggia. Di che consegue, che se la medicina vuole adoperarsi in utilità del vivente, è uopo che ella si rimetta in comunicazione con questi due principi (il sensitivo e il razionale), dall'azione de' quali il vivente e il suo stato morboso e normale deriva; e in quest'azione benefica confidi assai più che in se stessa, e ad aiutare e riordinare quest'azione tutta la sua industria rivolga.

5.°

Scienze teologiche in relazione colla Filosofia (1).

Un altro bisogno dell'età nostra sollecitava l'animo dell'autore, e il desiderio di soddisfarvi, quaut'era da lui, guidavalo nelle sue fatiche. Ei ben vedeva il Vangelo risplendere al di

(1) V. *Introduzione alla Filosofia ecc.*, pag. 43-46.

sopra di tutti gli umani sistemi siccome il sole, a cui le nubi della terrena atmosfera non giungono; e sapeva di più che « il cielo e la terra trapasserebbero e quelle parole non trapasserebbero » (1). Nè ignorava che la divina sapienza non ha bisogno d'alcun filosofico sistema per salvare gli uomini, e che ella è perfetta d'ogni parte in se medesima. Tuttavia sapeva ancora che fra la rivelazione e una verace filosofia non può sorgere alcun dissidio, non potendo la verità esser contraria alla verità, come quella che, una e semplicissima nella sua origine, è consentanea mai sempre a se medesima. Considerava oltracciò che la filosofia, dove non si diparta dalla verità, giova alla mente dandole una naturale disposizione e una cotale preparazione rimota alla fede, di cui fa sentire all'uomo la necessità; che gli errori, le prevenzioni, i dubbi che nascono dall'imperfezione della ragione, e che frappongono altrettanti ostacoli al pieno assenso da prestarsi alle verità rivelate, possono e devono risolversi e dissiparsi colla ragione medesima; che la stessa Chiesa cattolica invita ed eccita i filosofi (specialmente nell'ultimo Concilio di Laterano) a prestar quest'ufficio co' loro studi; che la rivelata dottrina non può esporsi compiutamente a modo di scienza senza supporre le verità dimostrate dal filosofico ragionamento, giacchè la religione non distrugge ma perfeziona la natura, la divina rivelazione non abolisce ma completa e sublima la ragione, e però la natura e la ragione sono i due postulati o le due condizioni e prenozioni del Vangelo, e le prime basi su cui s'innalza l'edificio della sacra Teologia (2).

Ne' primi secoli della Chiesa i Padri s'erano appigliati, per averne questi aiuti, alla filosofia di Platone da essi emendata,

(1) Matth. XXIV, 35.

(2) Clemente Alessandrino parla così delle relazioni della filosofia col Cristianesimo: *Est per se ipsa perfecta et nullius indigens doctrina Salvatoris, utpote facultas et potestas Dei. Porro graeca philosophia ad eam accedens non potentiorum facit veritatem; sed sophisticam adversus eam impressionem imbecilem reidens, propulsansque dolosas adversus veritatem insidias, congruente vineae sepimentum et vallum ducit.* Strom. I.

nell'età di mezzo fu preferita la filosofia d'Aristotele, pure emendata da' dottori e maestri della scuola. Nell'uno e nell'altro di questi due periodi di tempo la *dottrina filosofica*, a cui s'attecchivano i teologi, era universalmente ammessa e consentita; la diversità delle opinioni non ne scuoteva l'edificio, perchè rimanevano fra pochi, nè si propagavano a tutto il corpo della scienza, di cui almeno restava sempre comune e incontraversa la forma dialettica, il metodo ed il linguaggio. E questo agevolava oltre misura lo studio della Teologia che s'innalzava a guisa d'un tempio, compito d'ogni sua parte, solidissimo e venerando agli occhi di tutti. Ne' primi secoli quella scienza delle cose divine pareva disegnata a foggia d'un tempio greco o romano; ne' posteriori, d'un tempio gotico, ma sempre perfetto e magnifico. Nell'ultima età l'erudizione, la critica, la classica letteratura perfezionarono l'esposizione della scienza teologica, rendendola più schietta ed aggiungendo nuove prove positive, ben accertate, ai dogmi; ma caduto e dimentico il sistema filosofico della scuola, che le sopponeva un fondamento naturale, ella perdette la regolarità delle sue forme, e la sua maravigliosa unità scientifica, per la quale, congiunta intimamente colla ragione naturale e con tutte le più nobili speculazioni, appariva manifestamente siccome un compimento soprannaturale dell'umana natura e dell'umano sapere, quasi l'ultima mano che il Creatore stesso avesse posto all'opera sua * (1). L'uomo allora sentiva altamente che la Teologia non era divisa da lui, e che, sebbene ella travalicasse per l'origine e la sostanza i limiti della natura, pure ella pareva una continuazione di se stesso, il qual passava dal

* (1) È noto come Dante, il quale appunto agli insegnamenti di Virgilio, che gli era simbolo dell'umana natura e dell'umano sapere, si fa aggiungere, a soprannaturale compimento, gli insegnamenti di Beatrice o della scienza teologica, più che d'altro era vago del pregio e del titolo di Teologo, e come Teologo desiderava essere ricordato nella lapide sepolcrale: desiderio che a questi tempi correrebbe rischio di parer quasi bambinesco e d'ecceitare il sorriso di molti tra coloro che si professano adoratori del divino poema.

ragionevole al rivelato, quasi ascendendo da un palco inferiore ad un altro superiore dello stesso palagio della mente, con un solo disegno da Dio fabbricatogli. La Teologia cristiana in quella età era senza contrasto la condultrice e la custode di tutte l'altre scienze, la signora delle opinioni. Chi avrebbe allora pensato che sarebbe venuto un altro tempo, in cui alcuni pensassero, doversi la Teologia dividere interamente dalla Filosofia? E pure nacque questo pensiero: nacque tostochè mancò una filosofia comunemente ricevuta, e si disperò di trovarne un'altra solida e coerente in tutto alla religione. Ma la sfiducia non è mai consiglio, non è ragione. Se il Teologo rinuncia alla filosofia, o egli dovrà intralasciare le più profonde questioni e lasciare imperfetta la scienza (1), o se tuttavia vorrà mettersi dentro ad esse, non gli riuscirà di risolverle, se non forse in una maniera assai imperfetta o falsa, onde n'avrà biasimo da' veri filosofi, dileggio dagli altri con discredito della sacra disciplina. « Colui, » dice S. Agostino, il quale, benchè casto di vita, pure non sa

(1) S. Tommaso distingues duo officii del Teologo: *confutare gli errori*, e a ciò basta ricorrere a quelle autorità che sono ricevute come decisive dagli avversarii: *Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos ad naturales rationes confugere*; o *istruire scientificamente*, e a questo ufficio, secondo il S. Dottore, è necessario ricorrere a quelle ragioni, che investigano la radice della verità, e qui la filosofia tiene un'ampissimo campo. *Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis, non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores, UT INDUCANTUR AD INTELLECTUM VERITATIS, QUAM INTENDIT, et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire, quomodo sit verum quod dicitur*. Perocchè se non si fa così, si potrà ben sapere che la cosa è, ma non come ella è, e quindi non s'avrà la scienza e l'intendimento della cosa. *Alioquin si nudis auctoritatibus Magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor, quod ita est, SED NIHIL SCIENTIAE VEL INTELLECTUS ACQUIRET*. Quodl. IV, q. IX, e. XVIII. — E questa è dottrina consentanea pienamente a quello che in tanti luoghi insegna S. Agostino, fra gli altri, De Trin. XIV, n. 3: Ep. CXX; Serm. CV. — Ved. Melch. Cano, de Locis IX, IV.

« che cosa sia il nulla, che cosa la materia informe, che il
 « formato inanime, che il corpo, che la specie nel corpo, che
 « cosa il luogo, che il tempo, che l'essere in luogo, che il moto
 « di luogo, che il moto non di luogo, che il moto stabile, che
 « l'èvo, o che si voglia dire il non essere in luogo, nè in alcun
 « tempo, e che cosa sia fuori del tempo, e sempre, e che cosa sia
 « essere in nessun tempo, e in nessun tempo non essere, e non
 « mai essere, e non mai non essere (questioni tutte filosofiche),
 « costui, qualunque egli sia che queste cose ignora, se vuol
 « ricercare e disputare, non dico io di quel sommo Iddio, che
 « meglio si sa colla nescienza, ma della stessa anima sua, in-
 « correrà in tanti errori, in quanti maggiori incorrere mai si
 « può » (1).

La filosofia poi di natura sua amica e fedele ancella della Teologia, se viene da questa ripudiata e dalla sua compagna cacciata, non cessa perciò di vivere, massimamente ne' tempi nostri, che, secondo la sentenza di Pio VIII, vogliono gli uomini essere guidati al bene ed alla fede stessa dalla ragione; ma avverrà pur troppo di lei siccome di fanciulla derelitta da' suoi genitori e tutori, che per pane vende a chi ella incontra l'onestà ed il decoro. E qual meraviglia che la filosofia, come noi pur vediamo dappertutto avvenire, degeneri in quel superbo *razionalismo*, che ambisco oggi mai d'essere solo, cacciatane in bando ogui rivelata Teologia?

È dunque desiderabile, che si volga il pensiero a ricomporre e ristabilire un sistema di filosofia; il quale vero e sano e sufficientemente compiuto, possa essere dalla scienza teologica ricevuto per suo ausiliare, e questi due rami del sapere si ricongiungano in quella unità, alla quale son nati, e nella quale reciprocamente si giovano, fiorendo entrambi a vantaggio dell'uman genere (2).

(1) *De ordine* n. 44.

(2) Il non trovarsi più un solido sistema di filosofia ricevuto nelle scuole, obbligò i moderni teologi a restringersi, il più che potessero, all'ufficio di

Gl'intoppi scoutrati nel rapido movimento, sono la più efficace e subita cagione allo scompiglio della società.

Quest'intoppi, che contrariano gli animi appassionati, son di due specie.

L'una, di quelli che provengono dall'essenziale impossibilità dell'appagamento, la quale rende l'uomo abitualmente infelice e il pone *in uno stato permanente d'ira*, tanto più viva, quanto più s'è dilatata e irritata la vuota capacità che lo immiserisce.

L'altra, di quelli che provengono dal non poter crescere gli oggetti delle capacità nella proporzione stessa, colla quale queste si dilatano; onde succede una sempre crescente indigenza di essi, per la quale convien di necessità che finalmente gli uomini rompano in novità e stranezze e barbarie e stravaganze e furiose imprese. Sotto il qual punto di vista hanno qualche parte di vero le parole del sofista *(2), che poco prima della rivoluzione francese scriveva: « Lasciamo che le scienze e l'arti » addoleiscano in qualche modo la ferocia degli uomini ch'esse » hanno corrotti; cerchiamo di fare una savia diversione, e

provare i dommi, al che bastava l'autorità per tutti quelli che ne riconoscevano alcuna, e a lasciar da parte que' ragionamenti, che, come dice S. Tommaso, investigano la radice della verità, e ne danno il nesso, la scienza, l'intendimento. Laonde in appresso ci ebbe bisogno di difendere i Padri, e l'Angelico dottore dalla taccia datagli (specialmente dagli eretici, che tutto posero in opera per abbattere la filosofia della scuola, da essi temuta), d'aver fatto uso di questa scienza nelle materie teologiche. V. l'operetta del Valfredi; *Commentarius apologeticus de usu Philosophiae in Theologicis D. Thomae operibus Fr. Dom. Th. Valfredi O. PP. Genuae 1777.*

(1) V. *Filosofia della Politica*, Milano, 1858, pag. 431-432.

*(2) La ragione di questo nome di *sofista*, imposto a Gian Giacomo Rousseau, vedremo al capo V in poche ma potenti parole che ne descrivono il carattere.

• tentiam di daro lo scambio alle loro passioni. Porgiamo alcuni alimenti a queste tigri, acciocchè esse non divorino i nostri fanciulli » (1); come poscia seguì.

E le scienze e le arti dopo la metà del secolo scorso si scossero anch'esse in movimenti frenetici e convulsivi: nè vi fu periodo più simile a quel de' greci sofisti: la letteratura ne prese la tinta, e questa tinta fu nera, fu di sangue: non parlaron le umane lettere, che d'infelicità e di delitti.

Il Foscolo e l'Alfieri in Italia, il Byron in Inghilterra, e il Göthe in Germania sembrano potersi dire i rappresentanti di quella letteratura * (2). L'ultimo parlando di se stesso dice:

• Anche nella situazione più fortunata accade che la mancanza
• d'attività congiunta a vivo desiderio d'operare ci precipiti
• verso il tremendo bisogno di morire, di annichilarci. Esigiamo dalla vita più assai ch'ella non possa darci, e non
• potendo quest'azione esser durevole, nè appagare l'immensa
• avidità del nostro sentimento, cerchiamo buttar via da noi
• una vita che non corrisponde alla capricciosa altezza de' nostri pensieri. So ben io quanti spasimi mi valsero queste
• speculazioni: so io quali sforzi mi costò il sottrarmi al loro
• predominio; e l'effetto prodotto dal mio Werther mi provò
• che queste idee, sebbene di malaticcio, non erano però mie
• personali.

• Tutto nella mia vita mi pareva monotono. In preda alla
• noia, insensitivo all'amore, io non udiva più quella soave

(1) Rousseau, *Réponse au Roi de Pologne* ecc., la fine.

* (2) L'aurocola onde van rivestiti questi nomi, potrà far parere a molti quasi bestemmia il severo e coraggioso giudizio che si fa di loro. Ma noi del progresso dell'umanità non abbiamo tanta sfiducia, oh'ella ci faccia disperare un tempo in cui i nostri nepoti, più tranquilli e più felici di noi, e pure non meno umani, piuttostochè d'invidia si sentano stringere di compassione e pianto nel rimeditare un secolo i cui sovrani scrittori furono così piacenti e insieme così ineroscevoli a se stessi, così esigenti e insieme così dubitosi e quasi disfidati dalla virtù e della dignità degli nomi loro fratelli.

• voce della natura che tratto tratto ci chiama a godere delle
 • sue maravigliose trasformazioni... Dominato da fosche fantasie,
 • io meditava a lungo sui mezzi onde l'uom può disfarsi del-
 • l'esistenza. Io possedevo una ricca collezione di armi antiche,
 • fra cui un elegantissimo pugnale. Più d'una volta io me l'ap-
 • puntai contro il seno: mi mancava la forza di spingerlo, e
 • m'accorsi che la sete di morte non era in me se non il va-
 • neggiamento d'una lugubre svogliatezza. Ne risi meco stesso,
 • e d'allora mi trovai guarito. Ma non per questo m'abbandona-
 • rono quei sentimenti d'incurabile noia: sentivo il bisogno
 • di una poetica creazione in cui travasare i miei tristi pensieri.
 • Spargesi in quel tempo la notizia del suicidio del giovane
 • Jerusalem; ebbi di tratto abbozzato il Werther, di tratto l'ebbi
 • scritto, e i fantasmi che agitavano la mia giovinezza, presero
 • in quel libro una realtà d'esistenza, che valse a compiere la
 • mia guarigione ».

Sopra questo brano del poeta tedesco il ch. autore del *Saggio di Letteratura tedesca*, inserito nel *Raccoglitore* (Luglio 1837), fa la seguente sensata osservazione:

• Se qui, e più ancora nel Werther, l'autore ci ritrae al vero
 • le tremende noie della moderna società, il contrasto fra un'im-
 • mensa attività interna e la monotonia incatenata del mondo
 • esteriore, i patimenti immaginari, la compiacenza nel dolore
 • che già aveva dipinto Rousseau, e dopo di lui Byron e una
 • scuola piagnolosa e, se mi consentite la parola, *spleenetica*,
 • pare a me che in un poeta il quale scrive solo per proprio
 • sfogo, senza por mente a qual effetto produrrà, si vegga un
 • altro de' caratteri dell'età nostra, l'*egoismo*, carattere che fu
 • pur quello di Göthe ».

Come può aver requie e pace una società, della quale il movimento, il mero movimento, è divenuto supremo bisogno? Questo bisogno è una di quelle segrete ragioni, colle quali sole si possono spiegare certe rivoluzioni sociali, che altramente rimarrebbero de' misteri.

La caduta del ramo primogenito de' Borboni venne attribuita al non aver essi saputo dare un pascolo adattato all'attività francese, la quale attività, senza oggetto, si rovesciò finalmente sopra il capo dello stato (1). Risalendo un po' più indietro, si sarebbe dovuto dire che i Borboni non seppero prevenire lo sviluppo disordinato della così detta *attività francese*, e dirigere le cose pubbliche all'appagamento degli animi: hanno in quella vece cooperato all'allargamento di quelle capacità del cuore, che noi abbiain dette inffuite, inesplebili, e che fan morire la società e l'umanità stessa fra le convulsioni.

ARTICOLO III.

POPOLARITA' E FRANCHEZZA CONVENIENTE ALLA SCIENZA.

1.*

Se la filosofia possa farsi al tutto popolare (2).

A me iu vero non è pensiero tanto lieto, uè immaginazione tanto giuliva, quanto quella di poter chiamare gli uomini tutti a parte delle più sublimi dottrine, che tanto elevano la mente e nobilitano i cuori.

Al contrario, mi è triste e angustioso il vedere rinserrate le dottrine più eccellenti e più care all'umana intelligenza in un piccolo numero di mortali quasi direbbesi privilegiati: e vederle possedute da essi come una proprietà esclusiva, dalla quale sembri che, per un non so quale arbitrario diritto di conquista, si escluda tutta intera l'umanità. Non ha egli qualche cosa di odioso, di urtante questa scieuza ombratile e scolastica, che pare inimica alla pubblica luce, e che si mostra ne' suoi modi, volea dire, simile ad una setta, che fa uso di una lingua, o anzi di

(1) V. l'opuscolo di M. Conny, *De l'avenir de la France*.

(2) V. *Nuovo Saggio ecc.*, n. 36. 37.

un gergo suo proprio vietato alla comunanza umana, che si presenta in atteggiamento ambizioso o almeno strano, e che pare nascondere qualche segreto, qualche misterioso suo scopo? Co-testa scienza, che pur si vanta generatrice di tutte le arti, così sfugge la umana società? così abborre selvatica il domestico conversare, e il trattare amico coll'umana famiglia? Ha dunque essa, fiera di nuova specie, de' covili impenetrabili, delle solitudini sue proprie, ove provveda a' suoi propri interessi, cauta di non mescolarli con quelli del genere umano? O fu data dal cielo solo a pochissimi la ragione, e quasi un branco di pecore, l'umana specie andrà sempre dopo la voce o la verga individuale, non potrà mai opinare in corpo, mai pronunziare in ciò onde la nobiltà e la felicità sua propria dipende?

Questi pensieri, che si facilmente si svegliano in un animo non perversito, eccitano alla più viva gratitudine verso di quelli che si affaticano a far partecipe delle più alte cognizioni il maggior numero possibile d'uomini, e si ingegnano di svilupparle ed esporle nel modo più facile e più evidente, acconciandole al pensare più comune; acciocchè il medesimo volgo possa in qualche modo godersi l'amabile aspetto di quelle verità, o sia sollevato ad una condizione migliore, alla quale prima si ersero solo i pochi individui più sottili, più curiosi o più fortunati; e massimamente acciocchè l'uman genere, col gran numero de' voti, portando il senso comune nelle interminabili questioni de' dotti, li richiami forse, giudice severo ed udito, a migliori occupazioni ed a più sani pensieri, quando li vede aspirare ad una celebrità vana, perchè consistente in vittorio vane e momentanee sulla opinione, anzichè in veri vantaggi recati allo spirito dell'uomo e alla società.

Ma nel medesimo tempo che una forza irresistibile della buona natura ci spinge ad applaudire a così umani consigli, non sentiamo pur noi qualche cosa in ciò di difficile? qualche molesto dubbio non ci trattien forse dall'accordare troppo liberamente a noi stessi troppo ampie e generose speranze? non è egli evidente che se noi non vogliamo ciecamente ingannarci rendendoci

facile ciò che ci piace, dobbiamo vedere in quest'opera delle grandi difficoltà? non pare egli un assurdo tentativo, una credulità filosofica quella, che in poco tempo si possa insegnare a filosofare al più degli uomini? dico a filosofare sopra le materie più ardue, sulle quali non sono giammai potuti ancora convenire i pochi dotti, e molte volte si sono scambievolmente accusati di non intendere nè manco il punto della questione agitata? Se tante sollecitudini e tante pene costò il generalizzare la sola istituzione delle scuole elementari, ove si tratta di insegnare pur a leggere e scrivere (istituzione che non è però ancora generale), onde si potrà sperare che la filosofia, presentata al volgo in una lingua acconcia alla sua intelligenza, sia da lui intesa e sanamente intesa? Poichè non parlo della forsennatezza di chi volesse che fosse dal volgo altresì (quasi causa de' principi delle lettere recata a giudicarsi in cospetto del popolo) giudicata (1). Se mai possiamo erigere l'animo nostro ad una speranza così ridente, di vedere un giorno nel genere umano un assembramento di sapienti; se questo non è un vano sogno, fors'anche un sogno dell'umana baldanza; egli è certo però, che tutto questo non si può aspettare se non da

(1) Ha non ripugnanza e contraddizione nel termine tanto la opinione che il volgo giudichi i suoi reggitori, quanto quella che la plebe giudichi i suoi maestri. Il voler mettere in alto la più bassa parte dell'umanità è una manifesta pazzia, è un voler capovolgere l'ordine di tutte le cose. Con queste assurdità non si debba confondere il sistema di quelli che in tutte le cose prediano doverosi appellare, come a gran giudice, al senso comune. Inteso ragionevolmente il sistema di questi ultimi, non tendo se non a reprimere la temerità e la baldanza individuale degli uomini: e a mettere in trono, per così dire, la società, l'umanità tutta intera; lasciando però nelle società e nell'umanità l'ordine, che n'è il legame e la forma stabilitavi dalla divina provvidenza. Nello stesso tempo che io fo notare la differenza di questi due sistemi, e che dichiaro il primo siccome assurdo e ripugnante, non intendo di attribuire l'interpretazione che io do del secondo, a questo o a quello scrittore: non parlo che delle dottrine, senza alludere ad opinioni personali di alcuno.

un tempo così lontano e così indeterminato, che nè anche l'occhio della mente più perspicace il può torre e segnare nell'avvenire; e anche questa estrema età, che noi pur lasciamo cara immagine all'animo degli amici degli uomini, non ci lice lasciarla che qual tenue possibilità, per non metter confini arbitrari alla perfettibilità umana, e alla divina provvidenza * (1).

2.°

Quale sia la popolarità, a cui devono aspirare gli scrittori specialmente di cose politiche (2).

Nell'infinito numero degli scrittori di politica dopo la ristaurazione delle lettere, ben rari sono coloro che da un partito non fossero ispirati o da interessate prevenzioni; e questi rari per lo più non si possono leggere per lo stile languido e pel corto vedere de' loro ingegni non acuiti da passioni, e privi dell'esperienza degli affari.

Quanto a' più moderni, il loro difetto nasce da quella stessa popolarità, che ostentano con affettazione, e che sarebbe pure un pregio sublime se non la considerassero come il mezzo d'acquistarsi una gloriola, di cui vanno intrabescati, e l'un coll'altro gelosi. Un pregio sublime è quella popolarità che ha per iscopo d'istruire il popolo, cioè di far passare nelle menti popolari idee giuste delle cose e sopra tutto ben determinate; conciossiachè il difetto delle idee popolari è per lo più quello di esser vaghe, senza limiti, senza contorno. Ma vi ha un'altra popolarità; vi ha una popolarità che si fa consistere non in dare al popolo idee esatte e ben definite, ma in prendere dal popolo le sue stesse

* (1) Bisogna distinguere il cammino della perfettibilità che ora segnato al genere umano, e oh'egli avrebbe corso sicuramente, nello stato dell'innocenza primitiva; e il cammino oh'egli è stretto a correre dopo il peccato. Questo secondo non può avvenire senza grandi ritardi e scosse e ruine altrui; del primo vedremo una conghietturale descrizione nel capo seguente.

(2) V. *Filosofia della Politica*, Milano 1858, pag. 69-71.

idee tali quali egli le concepisce, poche, semplici, indefinite, esclusive, imperfette, o avvolgendole in un mare di parole e di frasi, che hanno l'aria di esser chiare e dir molto mentre non dicono nulla e solo toccano l'immaginazione (ciò che si chiama da essi eloquenza), restituirle alle moltitudini, che come proprie concezioni le amano; magnificandole sopra le stelle, e chiamando il sofisma, l'entusiasmo dell'iracondia, e quante passioni violente ha il cuore umano, a mantenerle contro i profani che osino alterare o contraffare delle formole sacre una sillaba. Questa popolarità bastarda non è che bassa adulazione della plebe * (1).

E Dio volesse che pochi fossero quelli che cedono alla lusinga dell'aura popolare, che li conduce a rifarsi popolo dopo essersi colla ricevuta coltura sollevati sopra il popolo, e a rinnegare lo studio della sapienza per quello della eloquenza serva alle popolari opinioni e passioni della giornata! Dio volesse che, se la cosa va di questo passo, presto presto non dovessimo dire quanti scriviamo, che tutti siam macchiati d'una pece!

A questa falsa, a questa perniciosa popolarità si dee attribuire la scarsezza de' libri che in materia politica siano scritti

* (1) Questa voce popolarità cola già un'insidia nel doppio uso che ne fu fatto presso i Latini. *Popularitas* vien definita nel Lessico Forcelliniano: *Studium populi, HUMANITAS, BLANDITIAE quibus populi favorem aucupamur*: dove si toccano due cose ben differenti, le due popolarità distinte dal N. A. Perocchè la parola *humanitas* esprime quell'umano sentimento, che fa degli uomini una sola famiglia; e la parola *blanditiae* con ciò che segue accenna a egoistica adulazione. Quando Tullio dice: *Veteras acute illi quidem, sed non ad hunc usum POPULAREM atque civilem, de re publica disserebant* (Leg. 3. 6), si vale dall'epiteto popolare in buon senso, a nota un bel progresso dell'eloquenza politica nell'accomodarsi al popolo. Quando Giovenale si lamenta: *Quemlibet occidunt POPULARITER* (3, 37), rivela orribili abusi fatti col pretesto di compiacere al popolo, popolarità da macellaj. Invero, vi son tempi in cui, massime per gli scrittori, è molto più grave il pericolo a la tentazione d'adulare il popolo, che non quella d'adulare i re: e nella sordida bolgia che Dante vide fabbricata per gli adulatori d'ogni sorta, chi sa dire di quali sarà il numero maggiore?

con forme rigorose e con ordine scientifico; e l'inondazione di quelli, dove idee sconnesse, e sciolte da ogni legame sistematico che le costringa ad affrontarsi fra loro ed a limitarsi l'una coll'altra acciocchè niuna uscendo da' suoi confini invada l'altrui dominio, nuotano in flutti or rigonfi or sedati, instabili sempre, di frasi acquose e salate qualche volta, più spesso avvelenate di serpentina falsità. Così egli è ben rado che anche in opere scritte da uomini dotti si trovi un pensiero finito, una veduta non isolata, una teoria non esclusiva, una opinione, una simpatia non ispinta all'eccesso; chè solo l'eccesso sveglia l'attenzione, e sol esso piace colla sua stessa mostruosità alla moltitudine de' lettori, più vaga di sentire cose nuove e strane, che d'impararne di vere e di utili.

Noi vorremmo all'incontro, che gli scrittori costituissero una scuola di verità e di virtù, e che si rendessero popolari nel vero e nobile senso della parola, in modo cioè che tutto il popolo a questa scuola fosse invitato ed allettato. S'abbassino gli scrittori al popolo colla chiarezza e semplicità dello stile, non coll'imperfezione del pensare: la moltitudine tutta possa leggere ed intendere quanto legge; ma insieme ella trovi nelle sue letture onde cavare ammaestramento, onde rendersi più riflessiva, e modificare le proprie idee e le proprie opinioni verificandole, confrontandole, determinandole, ampliandole: trovi, se si vuole, anco diletto, anco passioni; ma il diletto che trova le venga dalla luce della verità che penetra le menti, dalla dolcezza della modestia e della benevolenza che informa i cuori; le passioni la portino all'eroismo della virtù e la sottraggano alla cieca e turbolenta servitù del vizio. Oh popolarità degna di ogni encomio! oh popolarità santa, che solleva gli scrittori al grado di maestri e di padri del genere umano! Questa sublime missione non si compie certamente da quelli che si avviliscono col rendersi umili seguaci di quella plebe, di cui potrebbero e dovrebbero essere i condottieri.

Se tale popolarità possa ottenersi facilmente (1).

Convien confessare però, che una dottrina esatta non può rendersi popolare tutto ad un tratto.

Prima ella dee trovarsi questa dottrina; dopo trovata, dee discutersi fra pochi, e solo quand'essa dalla discussione de' dotti esce lucida, ben provata e stabilita, ella si può comunicare al popolo senza pericolo. Questa comunicazione del sapere al popolo è l'opera di una speciale classe di scrittori sommamente benemeriti del pubblico avanzamento: ell'è opera lieta, splendida, a cui non manca la mercede di un'universale riconoscenza. Ma questi scrittori che trasfondono nel popolo una dottrina sicura, accurata ed utile, non possono esser quegli stessi che l'hanno da principio pensata, discussa e stabilita con scientifico rigore; perocchè le forze dell'uomo son limitate. Il trovare e lo stabilire scientificamente una dottrina di pubblico vantaggio è opera ancor più difficile e più meritoria dell'altra; ma ella è più modesta, e quasi voleva dire segreta. Solo il ristretto numero di quelli che vivono di pensieri e di studi, e che agitano fra di loro le questioni quando sono ancora oscure, ancora vestite di ruvida scorza, di vocaboli tecnici de' quali si coprono fino che stanno nell'officina della scienza, conoscono la grandezza e l'arduità del travaglio che si vien facendo intorno ad esse: il popolo nulla ne vede, e quel poco che ne vede, siccome strano ed inaccostumato il dileggia. Ma questo duro, questo lento lavoro che i dotti fanno nelle tenebre, egli è pur quello che dee somministrare la preziosa materia a quegli scrittori, a que' libri che leggeranno poi tutti, che tutti applaudiranno: siccome colui che si abbrevia la vita respiraudo l'aria corrotta e mefitica de' profondi meati d'una miniera d'oro, è pur quegli che somministra il prezioso metallo all'orefice e al gioielliere, che ne lega poi gioje brillanti

(1) V. *Filosofia della Politica ecc.*, p. 71-72.

e ne forma luccicanti monili, che tutti ammirano or fra le bionde trecce di vaghe donzelle, or pendenti al candido collo di fidanzate e di spose * (1).

E noi ci attenemmo fin ora nelle cose vostre quasi sempre al più umile e al più oscuro fra i due uffici indicati dello scrittore. E medesimamente coll'opera presente niente altro brameremmo di conseguire se non di esser cagione, che dai pochi pensatori integerrimi amici dell'umanità venissero conscienziosamente discusse alcune grandi questioni della scienza sociale, e più accuratamente determinate, e che se ne componesse finalmente una scienza; la quale, secondo noi, potrebbe un giorno esser condotta a tale rigore di formole, e a tale evidenza di dimostrazioni, da disgradarne le stesse discipline matematiche. Or non sarà egli più importante che ben si accertino e si metta in evidenza quelle verità, dalle quali la fortuna, la pace, la vita, la dignità, la santità delle famiglie e delle nazioni dipende, che non sia quelle che insegnano a muovere delle grandi moli di pietra, o a sollevare a certa altezza le acque, od auco se si vuole a calcolare l'orbita delle stelle? E perchè dunque porsi ogni studio acciò una dimostrazione matematica non esca su solo filo della logica esattezza, e porsene forse altrettanto acciocchè non avvenga che i ragionamenti di cose politiche procedano per via rigorosa e sicura, ma il pensiero volubile possa perdersi ognora negli andirivieni di un favellio vago, e

* (1) La vaga similitudine si rapporta in modo speciale ai letterati, che dovrebbero essere propriamente i gioiellieri di preziose verità, vestendole e porgendole agli uomini,

Quale manus addunt ebori decus, aut ubi flavo

Argentum Pariusve lapis circumdatur auro.

Gli uomini di via ordinaria non vanno a procacciarsi l'oro alla miniera, ma si all'officina de' gioiellieri: onde a' letterati, e specialmente a' poeti, van dietro i plausi de' più, ed è loro più facile il divenir popolari. Ma saggi o riconoscenti i letterati non dovrebbero dimenticarsi, nè tacere di que' generosi che con tanto sacrificio preparano la materia a' lor preziosi lavori.

pieno di equivoci; quasi che, riducendo il ragionare a rigorosa forma, si tema non tanto di giungere a fermar co' chiodi del logico razioicinio la sfuggibile verità, quanto d'incorrere nella miseranda sciagura che rimangan chiuse le bocche a tanti e tanti, che sperano più dall'uso libero della lingua, che dal possesso del vero? perocchè men sono i nemici del vero, che gli amici dell'utile. E quanti non veggonsi giovani Ulissi, a cui più della immortale virtù, par bella la massima che l'astuto re d'Itaca comunicava a Neottolemo:

« — O figlio

- D'eccelso padre, in giovinezza anch'io
- Pigra la lingua e pronto il braccio avea;
- Ma passò giovinezza; e ben librando
- Gli umani eventi, or fra' mortali io veggo,
- L'opre non già, ma tutto far la lingua » (1).

4.

La circospezione che esige l'applicazione di una dottrina non la fa men vera, nè autorizza a negarla (2).

L'esigersi poi circospezione nell'applicare una dottrina, acciocchè nella pratica non si renda pericolosa, non fa ch'ella non sia vera.

Io riconosco pienamente, che certe dottrine sono pericolose nelle loro applicazioni fatte dagli'imperiti; e tuttavia mi sento obbligato a confessare la verità, parendomi una falsa prudenza quella di alcuni, che dichiarano falsa una dottrina vera, perchè essa par loro difficile a mettersi in pratica senza pericolo.

Il pericolo, secondo me, non nasce mai dalla qualità di vera, che s'ha una dottrina; ma nasce solo, come io diceva, dalla difficoltà che si trova in farne l'applicazione, e dalla imperizia di chi la fa. Quando una proposizione è difficile ad applicarsi,

(1) Sofocle nel Filotteto.

(2) V. *Filosofia del Diritto*, Intra, 1865, pag. 338-339.

v' ha certo il pericolo di sbagliare nell'uso di essa: dunque avvertenza, cautela, riguardo; ma nulla più. Chi prendesse il partito di dichiararla falsa perciò, non mentirebbe costui? non commetterebbe un delitto? E che vi ha di più pericoloso, di più imprudente, quanto il dir falso ciò che è vero? Se vi ha una dottrina vera che sia *pericolosa*, la dottrina falsa che a questa si sostituisce, è sempre *dannosa*: si cambia dunque un pericolo con un danno; il che è anche una somma imprudenza, secondo la mia maniera di vedere: imprudenza che pur troppo riscontrasi in certi scrittori, e talora auco in certi governatori de' popoli, i quali si fanno guidatori delle dottrine, senza aver prima verificato se un così santo ufficio sia proporzionato alle loro spalle. In vece adunque di sostituire una dottrina falsa ad una vera perchè questa riesce di difficile applicazione; io ho sempre costumato di affermare candidamente per vero tutto ciò che vero mi apparisce (dopo consultate s'intende anche le migliori autorità), senza punto inquietarmi delle conseguenze, che abbandonano alla provvidenza di Colui che è la verità sussistente, la quale tutto ordina, e che sola agli occlii miei è prudente. Quello che fui solito fare, il farò anche al presente, indicherò la difficoltà, indicherò il pericolo dell'applicazione; e se l'indole e la connessione del mio discorso me lo concede, ovvero me lo suggerisce la mente, recherò anco in mezzo le cautele da adoprarli affine d'evitare il pericolo temuto, le regole da seguirsi a fine di condur bene l'applicazione di quella verità, che si stima, o che è, pericolosa in quanto che l'uomo può agevolmente del suo nome abusare a vantaggio di sue passioni: e con ciò sperai e spero d'aver compito il dovere sacro d'ogui scrittore: soprattutto poi dello scrittore cattolico * (1).

* (1) È bello il grido di Dante, quando, per inonorarsi a franchezza di scrittore veridico, esclama dinnanzi a Cacciaguida (Parad. XVII):

E s'io al vero non timido amico,

Temo di perder vita tra coloro

Che questo tempo chiameranno antico!

Se siano da tenersi occulte certe verità a' tempi nostri (1).

Le difficoltà intrinseche alla scienza teosofica, e quella di trovar una maniera d'esprimere concetti così ardui senza equivoci; l'indole di certe questioni che, anche risolte con verità ed espresse con proprietà, non sono accessibili che a poche intelligenze; il pericolo che le intelligenze mediocri, che di solito sono le più temerarie, mettendosi per entro ad esse, smarrissero la via girovagando in un fatale labirinto di sottigliezze e di vanilogie; la deficienza del sentimento morale e religioso, che rende questa età nostra così aperta all'errore, e con essa la deficienza dell'arte logica, che la fa così loggiera al sofisma; il vedere che altre dottrine di minore difficoltà e di grande importanza rimangono siccome cibo appena abboccato e non digesto: tutte queste considerazioni tennero lungamente sospeso l'animo mio, se mi fosse lecito di comunicare a tutti colla stampa queste speculazioni teosofiche, o non convenisse meglio discuterle con amici sceltissimi ne' privati colloqui. Non lieve molestia mi dava il timore, che quello che io con molte cure avevo radunato ad intento di giovare a' miei simili, dovesse in quel cambio tornar loro disutile o anche dannoso. Mi spiegavo in questa esitazione il perchè tutti i savi dell'antichità, Sacerdoti o Filosofi, avessero avuto una scienza esoterica e comune, e un'altra acromatica e riserbata, cominciando da Sciakia Muni insino a' Druidi (2): l'avesse avuta lo stesso Cristianesimo ne'

Ma sono ancora più alto e più puro le ragioni che qui per la causa del vero si propone l'autore. Speriamo che anco per lui si avveri ciò che da Caccin-guida udiva risponderci l'Alighieri:

Che se la voce tua sarà molesta

Nel primo gusto, vital nutrimento

Lascerà poi, quando sarà digesta.

(1) V. *Teosofia*, Vol. I, pag. 24-27.

(2) *Della scienza arcana de' Druidi*. V. Cob. Dr. Bol. Gal. VI, 5; e P. Melu, III, 2.

primi secoli: e perchè tutti avessero opinato non istar bene di propagare al volgo certe altissime verità, da Pitagora a Francesco Bacone, che ancora parla d'un velo da tenersi calato davanti agli occhi della plebe. Cicerone scriveva la Filosofia cansare la moltitudine, contenta di pochi giudici (1); Seneca si contentava d'un solo amico (2); e Platone vuol rimossi dalla Filosofia i profani, e profani dice coloro che non estimano esserci altro che quello che toccano colle mani (3). E di vero la filosofia non è utile, se non è partecipata da' sani intelletti: la scienza giova, se nella società a cui ella si comunica trova l'altra parte, che ella non ha e non può dare, voglio dire la pratica, l'efficacia d'un morale sentimento, al quale copulandosi si feconda e diventa un tutto novo mirabilmente temperato, un sapere vivente e operante della vita della virtù. Tutta l'antica sapienza risuona questo gran vero, mentre pure in ogni tempo animi illanguiditi e agghiacciati l'hanno negato; che il vizio brigò sempre d'avvolgere la propria deformità nel mantello della filosofia, insuperbendone. E in una lettera attribuita a Liside discepolo di Pitagora si dice così: « A quella guisa, che i tintori spremendo ripurgano quelle vesti, che devono tingere, acciocchè imbevano una tinta incancellabile, così l'uomo divino (Pitagora) preparava quelli, che andavano presi dall'amore della Filosofia, acciocchè non gli fallisse d'averli buoni ed onesti. Che ei non trattava un'erudizione adulterina, o que' lacci, ne' quali il volgo de' sofisti avvincola i giovanetti senza insegnare loro mai nulla di buono e di vero; ma possedeva

(1) *Est enim philosophia paucis contenta iudicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et suspecta et invisa.* Tuscul. II, 1.

(2) *Haec ego non multis, sed tibi; satis enim magnum alter alteri theatrum sumus.* Sen.

(3) *Considera itaque circumspectans, ne quis profanus haec audiat: profani vero sunt, qui nihil aliud esse vultant, quam quod manibus comprehendere possint: actiones vero generationesque, et quidquid invisibile est, in eorum quae sunt numero nequaquam habent.* Theop. p. 155. E.

« la scienza delle cose divine ed umane. Quelli poi, abusando
 « a pretesto la dottrina di lui, fanno maraviglie co' giovani tor-
 « tamente e temerariamente allacciati. Il che è cagione che
 « rendano i loro uditori difficili ed imprudenti. Poichè tra co-
 « stumi confusi e torbidi inculcano teoremi e ragionamenti
 « liberi. Come se taluno infondesse acqua pura e limpida in
 « un pozzo profondo pieno d'immondezza e di fango, altro non
 « farebbe se non sconvolgere quel sudiciume e guastar l'acqua;
 « allo stesso modo accade a coloro, che in quella guisa am-
 « maestrano e sono ammaestrati. Poichè intorno alla mente e
 « al cuore di coloro che non s'iniziano con purità, ingombrano
 « per natura folti cespugli con tenaci radici, che impediscono
 « ogni modestia e mansuetudine, e inombrano il ragionare, in
 « apparenza e solo da fuori accresciuto; e in quel prunajo
 « cacciansi malizie d'ogni genere, che con rigoglio fanno im-
 « pedimento, e non permettono veder la ragione » (1).

Ma poi meco stesso considerai, che se alcuni poteano abusare delle teosofiche meditazioni, altri se ne poteano giovare, e a questi, ancorchè pochissimi, conveniva aver più rispetto che a quelli: da pochi il profitto potersi estendere a molti; e non potersi celare una parte di natural verità ad un mondo a cui fu già predicato il Vangelo: in una età in cui non si può più dire quello che disse Platone: « È difficile trovar l'Opifice e il
 « Padre del mondo; e trovato, illecito predicarlo al volgo » (2); dopo la luce venuta di cielo rivelatrice degli arcani della fede, essere passato già il tempo degli arcani della scienza, e i misteri divini aver tolto ogni luogo agli umani » (3). Se la pie-

(1) Ep. ad Hipparch.

(2) Tim. p. 28, D.

* (3) Con le cose qui dette dall'autore concorda ciò ch'egli avea detto nel 2.^o volume del *Nuovo Saggio* (n. 470, n), e che qui a riprova ci piace aggiungere: « Platone, che s'era alzato tanto di sopra il comune degli uomini « colla sua mente nobilissima, osserva (ed ebbe occasione di apormentarlo « agli stessi), che parlar delle cose che sono nello spirito umano a chi

chezza della cristiana sapienza avvalorò gl'ingegni umani e li incamminò a più alte speculazioni, sarebbe sconvenevole non confidare che la stessa luce le renda agli uomini non solo innocue, ma vantaggiose: rimanere ciò non ostante molte cose arcane da se medesime, e comparire alle umane menti soltanto circondate da un tabernacolo impenetrabile ed augusto di nubi. Finalmente alcune intime e segrete cose della divinità, sebbene accessibili per grazia e in quella misura nella quale, secondo il voler di Dio, sono comunicate, avere tal natura, che nè chi n'è in possesso prova alcuna voglia di propalarle, nè gli altri, dico i buoni, sentono in se stessi curiosità di conoscerle d'alcuna sorta, anzi ripugnando al cenno che loro ne venisse fatto, e anche lamentandosene, per un certo riverenzial timore e misterioso turbamento da cui sono assaliti, come da inusitata e molesta luce si sottraggono e ritirano in se medesimi, amanti e soddisfatti pienamente di quella verità proporzionata al loro sguardo, che già possedono. Onde sia pe' misteri, da' quali necessariamente è circondata quella natura che abita una luce inaccessibile, sia perchè l'indole e l'essenza della verità tiene colla sua stessa maestà a convenevole e varia distanza da sè le diverse classi degli uomini, rimarrà sempre, checchè

« non è pervenuto a ravvisarle in sé, è un cercar risa e grido di sognatore.
 « Indi la dottrina esoterica o secreta sua, e degli antichi prima di lui, che
 « a' pochi iniziati comunicavasi perchè, esposta alla moltitudine, non fosse
 « inutilmente schernita. L'idea dell'essere, la più pura di tutte, è altresì l'ultima e la più difficile a osservarsi: e sionni passi di Platone mi fanno
 « pensare ch'egli la vedesse, ma siccome cosa difficile al più, la presentasse involta d'immagini e sfuggolemente, secondo la sentenza del Poeta
 « (Inf. XVI):

« *Sempre a quel ver, ch'ha faccia di menzogna,*

« *Des l'uom chiuder le labbra quanto puote;*

« *Però che, senza colpa, fa vergogna.*

« Noi che volgiamo il discorso a un mondo cristiano, è ragione che presentiamo bene degli uomini, e che parliamo loro apertamente queste cose « difficili ».

possa investigare colla mente e scrivere il filosofo, una porzione di verità del tutto inarrivabile, ed un'altra naturalmente segretissima alla moltitudine: e questo solamente è quell'arcano che conviene ai tempi cristiani * (1).

6.°

Coraggio filosofico (2).

Colui che meditando cerca la verità, incontra nelle prevenzioni erronee, invalse nella società in cui vive, un'immensa difficoltà a raggiungere il vero che si propone, sia perchè coll'educazione e colla consuetudine de' suoi contemporanei egli stesso n' ha in sè poco o assai ricevute, sia perchè le opinioni abbracciate dal comune si presentano con una grande autorità, crederebbesi coll'autorità del genere umano, e l'uomo è peritoso e tituba a prendersela con questo total senso comune, diffida di se stesso, nè si risolve a confessare con franchezza una verità che gli si rivela, dissentendo tutti, avendo tutti per giudici che lo condannano, e per lo più non con una seria e motivata sentenza, ma colla derisione.

E qui è veramente dove spicca la necessità di quel *coraggio* ed ardire *filosofico*, col quale tanto facilmente si confonde la presunzione e la temerità, perchè queste diversissime disposizioni si rassomigliano al primo aspetto, e spesso le ultime fanno come quegli impostori, che alla morte di qualche Imperatore le cui fattezze imitano, si spacciano per lui stesso ancor vivente, e non già morto, come si credeva.

* (1) L'editore del 1.° volume della *Teosofia* qui nota opportunamente: « Ci sia permesso di riferire le parole, onde S. Agostino esprimeva questo stesso sentimento dell'Illustre Autore: *Vereor ne hoc aliquando a tardioribus non possit intelligi: verumtamen dicam: sequatur qui potest, ne, non dicto, non sequatur et qui potest.* — Enar. in Ps. XLIV, n. 5 ».

(2) V. *Introduzione alla Filosofia*, pag. 52-53.

Questo è il buon coraggio che libera la Filosofia da inutili restrizioni ed ingiusti vincoli, ed egli nasce nella mente di chi prende a filosofare mosso dall'amore alla verità. Quando questo amore è puro e vivace: quando colui che si dedica alla filosofica investigazione, sente che c'è un tal bene nella verità (nella verità dico d'un ordine sublime e morale), che a niun altro è comparabile, e la stima di tal valore, che per acquistarla è disposto a far getto di tutte l'altre cose, e pur gli pare di averla in dono gratuito: quando le cose, che non sono verità o ad essa s'oppongono, egli reputa vane, anzi meno della vanità e del nulla, una quantità negativa, perchè, ingombrando la luce di quella, ne impediscono il pieno e tranquillo possesso, la desiderata fruizione: quand'egli soggiace a quella potentissima debolezza, per la quale non può resistere, per così dire, alle immortali attrattive di lei, e a lei cede senza difesa e senza pentimento; allora quest'uomo captivo di sì giusta imperatrice della mente, trovasi innalzato al di sopra di sè, delle sue proprie prevenzioni e delle altrui, pronto a sacrificare quelle senza dolore, e a combatter queste senza timore, se dopo un imparzialissimo sindacato le une e le altre appariscano erronee; e non può più mancare a costui quel coraggio e quel filosofico ardimento, che la prudenza e la modestia, quasi dandogli mano, accompagnano. E questo è quello che rivendica la Filosofia alla sua natural libertà, onde senza lasciarsi arrestar dagli intoppi, alla scoperta del vero con celerità s'incammina. Io ho sempre riputato in questa generosa disposizione contenersi il primo e più importante dovere di chi prende a filosofare, la condizione indispensabile del filosofo * (1).

* (1) Tale disposizion generosa, taln impavida confidenza nella verità, non potea fallir a chi così potentemente la desoriase. In altro luogo, quasi beato delle penne che gli costava l'annunzio di nobili veri, dice a' suoi amici: « Non diamoci affanno delle conseguenze della verità, chè le conseguenze della verità da noi francamente annunziate sono ad eterno vedute da Dio, ed Egli se ne compiace ».

CAPO II.

MORALE

O EDUCAZIONE DELLA VOLONTÀ'

ARTICOLO I.

DEGLI ELEMENTI CHE FORMANO ACCOMPAGNANO O ACCRESCONO L'ATTO MORALE.

A)

GIUDIZJ, AFFETTI E AZIONI,
TRE ANELLI DELL'UMANO OPERARE, E LORO NESSO.

1.°

Amore pratico, e talora istantaneo, causa prossima dell'azione (1).

Quell'amore prevalente, che noi seguitiamo colle nostre azioni, non è ogni amore, ma è un amore d'un'indole propria, e fornito di propri caratteri; cioè a dire non è un amore speculativo, ma un amor *pratico*; non è un amore generale, ma un amore particolare, nel quale amore noi consideriamo l'azione che dobbiam fare, in tutte le sue particolarità; non è un amore abituale, e nè pure necessariamente durevole per lungo spazio di tempo, ma è un amore attuale, il quale non ha bisogno di durar più che un istante, cioè non più di quell'istante che immediatamente precede l'azione e che la determina. E veramente, quanti osservando se medesimi troveranno, che da un amore istantaneo sono condotti a fare delle azioni, che poco prima

(1) V. *Principj di Scienza Morale*, Milano, 1837, pag. 83-84.

avevano forse condannate seco medesimi, e che appena fatte, di nuovo sono a loro di dolore e di segreto rimprovero! quanti hanno a dire cogli amanti descritti dal poeta:

« Ma solo un punto fu quel che ci vinse!

E perchè ciò, se non perchè quella vivezza dell'amore non durò che quell'istante nel quale l'azione fu deliberata, e bastò quell'istante fuggitivo a ciò che passasse l'uomo ad operare? E perciòchè l'acutezza di quell'atto d'amore forse cessò immediatamente di poi, e tornò nell'uomo un altro amore a prevalere, per questo l'uomo apparisce ben sovente un mistero a se stesso, un inesplicabile mistero, una contraddizione perpetua, per la quale vuole e disvuole ad un medesimo tempo; contraddizione che ingenera più di stupore e di meraviglia, quanto più l'atto d'amore nel quale si fece l'azione, per altro odiata, fu breve e sfuggibile, e quindi assai difficilmente si potè avvertire, non si lasciò ben conoscere ben esaminare, e r avvolse e nascose in sè quelle molte, ma velocissime gradazioni, nelle quali la passione spuntò, fermentò, invigorì, pervenne a sua pienezza, a quel termine, ove, se l'uomo non accorre prontissimo con altro amore, già ella tenta gli aditi per ispandersi al di fuori, e già muove le potenze operatrici, che cominciano, avanzano e consumano le operazioni esteriori * (1).

Si può dunque stabilire, senza pericolo alcuno di errare, che, ove l'amore si fosse reso tanto attutito, prevalente e prossimo

* (1) Queste profonde e belle parole descrittive del cuore umano spiegano perchè spesso volte subito appresso al quasi improvviso cader sotto il fascino della seduzione, oh! ne fu vittima caotica l'amore in odio, o tanto più facilmente, quanto più la caduta fu istantanea o quasi remota dall'abituale operare dell'anima; onde s'intende come il maggior de' castighi e tormenti sarebbe per tal vittima il continuare a trovarsi nella potestà del seduttore, quasi timido angello tra le ugne dell'abberrito spavliero. — La infelice che disse: *Ma solo un punto fu quel che ci vinse* (Inf. V, 132), quando poco dopo accenna il coosorte della colpa, dicendo « *Questi che mai da me non fin diviso*, accenna, lo penso, in quell'eterna compagnia una pena sua e altrui, una libertà perduta per sempre, non già un alleviamento o conforto della pena.

all'azione, quanto si richiede a produrla; e ancora quando, per supposizione, questo amore non si potesse più mutare, non più scemare, non più soverchiare con altro amore in quell'intervallo che corre fra lui inespiente e l'azione consumata; questo amore produrrebbe l'azione necessariamente, e l'uomo in tal caso sarebbe privato della sua libertà, o per dir meglio avrebbe già condotto a suo fine irrevocabilmente l'atto di essa libertà.

2.°

Stima pratica, cagione del pratico amore (1).

Ma v'ha una stima, che precede prossimamente l'amore, e che lo produce, v'ha un giudizio sui pregi, sull'amabilità della cosa; che è ciò che caratterizza l'amore come atto d'un essere intelligente, e lo distingue dalle propensioni animalesche, lo quali non eccedono i confini della sensitività corporea, e non hanno nulla di libero. Io chiamerò questa stima, per distinguere da ogni altra specie di stima, *stima pratica*, io chiamerò questo giudizio, *giudizio pratico*; intendendo con questa parola *pratico* una specie di giudizio sui pregi delle cose percepite, che precede immediatamente e necessariamente l'affetto, e che è la cagione efficiente dell'affetto, o certo la condizione dell'affetto.

V'ha dunque una legge immutabile o indipendente al tutto dall'arbitrio dell'uomo, che lega insieme l'amore e la stima: una legge simile a quella descritta di sopra, che lega insieme le azioni esterne e l'amore. L'uomo può accrescere o diminuire il suo amore per un soggetto, ma a condizione però ch'egli accresca o diminuisca prima la sua stima pratica pel medesimo: può esercitare la sua potenza della libera volontà sull'amore, ma mediante la stima. È perchè egli può accrescere o diminuire in se stesso la stima pratica de' pregi di un oggetto, ch'egli può altresì diminuire od accrescere il suo amore; poichè accresciuta o diminuita quella, anche questo si accresce e

(1) V. *Principj della Scienza Morale ecc.*, p. 87-88.

si diminuisce per quel vincolo che ha con essa, vincolo intimo, essenziale, simile a quel d'un effetto colla sua causa.

Non è dunque nè pure sui proprj affetti, sull'amore e sull'odio, che si esercita immediatamente la libertà dell'uomo; ma l'oggetto primo, immediato e proprio di questa libertà è la stima o il giudizio pratico, che l'uomo porta sugli oggetti contemplati dalla sua mente; ed è in questo primo atto, che conviene cercar la natura e le leggi della libera volontà * (1).

3.*

Questo giudizio pratico non appartiene alla facoltà dell'apprendere, ma sì a quella del riflettere, non alla cognizione diretta e necessaria, ma sì alla cognizione volontaria e libera (2).

. . . Non tutti gli atti de' giudizj che l'uomo fa, son necessari; nè sempre son determinati dalla luce irresistibile della verità. L'uomo molte volte giudica interiormente in un modo contrario alla verità che pur vede, risolutosi a ciò dalla forza stessa del suo arbitrio, che dà il tracollo alla bilancia non da quella parte dove pesa il vero, ma da quella ch'egli stesso aggrava quasi con mano prepotente e ingiusta.

Egli è così che l'uomo prende l'errore, fenomeno altramente inesplicabile in una ragionevol natura: non viene questo mal frutto a noi dall'intelligenza, ma dalla volontà.

Tuttavia i giudizj *liberi* non impediscono che ve ne abbiano degli altri *necessari*. Non tutti i giudizi dell'uomo sono eletti dall'arbitrio; molti si formano dalla natura intelligente prima ancora che questo possa operare. L'intelligente *apprende* le cose

* (1) Appunto perchè la libertà risiede specialmente nel giudizio pratico, ella fa dotta con latina parola *libero arbitrio*, ossia libero giudizio; e Dante esprime la stessa dottrina, dicendo (Purg. VIII):

*Innata c'è la virtù che consiglia,
E dell'assenso dee tener la soglia.*

(2) V. *Filosofia del Diritto*, Vol. I, p. 61-64.

prima che la volontà influisca ed operi sulla *persuasione*; appunto perchè egli è necessario che l'uomo prima conosca, acciocchè possa poi volere o disvolere le cose conosciute. L'apprensione adunque delle cose, che sono poi amate ovvero disamate, bramato ovvero abborrite dalla volontà, giudicate da questa buone ovvero triste, ell'è una operazione intellettiva che antecede tutti i giudizj voluntarj e veri. Vi hanno dunque nell'uomo due maniere di conoscere: v'ha un *conoscer libero*, ed un *conoscer necessario*.

Il conoscer necessario antecede il libero: il conoscer libero è sempre prodotto da un giudizio che si fa di ciò che si è prima necessariamente conosciuto.

Se la facoltà nel nostro libero giudicare è retta, ella rafferma quanto vede la facoltà del necessario apprendere; riconosce quella gradazione di dignità fra gli oggetti, che in questi è appresa, e non fa alcuno sforzo per turbarla e per alterarla.

Se all'incontro la facoltà del libero giudicare è torta, s'ella, poniamo, è sedotta e intorbidita dalle passioni, avviene allora, che l'uomo mente a se stesso; allora, mirando agli oggetti veracemente dipinti quasi sopra tavola fedele nella sua anima (1) dalla facoltà d'apprendere, non li vuol ravvisare più co' loro legittimi e naturali colori, ma, quasi occhio ammalato, tutto confonde ed avvolge, e le linee ed i tratti distinti avviluppa, ed innalza ed abbassa le tinte, secondo la qualità del suo male. Di qui si scorge un'importante verità, cioè che giace sempre nell'uomo un fondo di verità, e tuttavia domina in esso talora l'errore ed il pervertimento. Vede egli allora ciò che non vede, e sente ciò che non sente; allora la sua mente si smarrisce via più dentro ad un labirinto irremediabile di sofismi, mentre il suo cuore ad ogni passo gli lancia un rimprovero e lo colpisce di un pungolo, che lo avverte portar pure seco quasi scolpita la verità manifesta, e non potere, se non violentando e la-

(1) Niente s'arresti a questa espressione; la usiamo come una maniera di dire soltanto per significare l'adesione intellettuale degli oggetti all'anima, o nulla più.

cerando se stesso, ottenere che gli occhi del suo spirito, sempre a fissarla costretti, giammai non la veggano.

Concedesi adunque che l'uomo non sia libero nel vedere o non vedere il vero che a lui si presenta, quando si parla della facoltà dell'apprendere, la quale riceve e cape in sè gli oggetti quali offerti le vengono; ma difendesi in pari tempo, che l'uomo si riman libero nel *riconoscere* poi quegli oggetti, la loro dignità, la gradazione della loro eccellenza senza alterarli e contraffarli, quando parlasi della facoltà di giudicare del loro valore; quest'ultima facoltà è quella che soggiace alla violenza delle passioni, il cui occhio è soggetto ad appannarsi, annebbiarsi, ottenebrarsi per le caligini che quelle dintorno diffondono. È la semplice facoltà del conoscere diretto e primitivo quella che conserva anche nell'uomo traviato fra mille errori la profonda scienza del vero, perocchè quali sono ed agiscono nello spirito, tale ella in sè accoglie gli oggetti; all'incontro è la facoltà del conoscere riflesso e successivo quella che torce l'uomo per le vie del sofisma, dell'errore, della illusione, e che lo induce a negare ostinatamente a se stesso di vedere, di udire, e di palpare ciò che pur vede ed ode e palpa * (1).

* (1) « I molti errori contro la libertà, osserva l'autore, nascono dalla falsa « supposizione che tutti i giudizi sian necessari, o che l'uomo non abbia mai « in suo libero potere il giudizio sulle cose. Se Spinoza, Collins, Giannone « avessero posto mente alla distinzione delle due facoltà di *apprendere* o « di *riflettere* sopra le cose apprese o giudicarle, avrebbero trovato facil- « mente la via d'uscire dal labirinto de' sofismi in cui si sono implicati. Essi « non videro che una maniera sola di conoscere le cose; il riconoscerle con « forza pratica, questo fatto solenne o importantissimo dello spirito umano, « scappò loro dagli occhi ». E certo per ravvisare o distinguere questi atti primitivi dell'uomo richiedesi uno sguardo profondo, oltrechè imparziale: nè senza tale sguardo si può penetrar la radice della libertà, nè senza averla penetrata si può scrivere e lasciare al mondo una dottrina della morale: onde ben disse l'Alighieri (Purg. XVIII):

*Color che ragionando andaro al fondo,
S'accorser d'esta innata libertade:
Però MORALITÀ lasciaro al mondo.*

o di riconoscere i pregi della cosa, o di disconoscerli. Se movesi la volontà a fine di *riconoscerli*, ella si affissa colla riflessione nella cosa cognita, e con questo affissarsi fa sì che i pregi della cosa operino vivamente sopra di lei, svelandolesi in un lume più vivo e dominante: al quale chiaro e dilettevole lume pronunzia un giudizio pratico favorevole: e a questo tien dietro altrettanto d'amore, e le operazioni conformi. Se poi la volontà si muove a fine di *disconoscerli*, ella o non mira che leggermente i pregi, o mira i soli difetti, e mette questi a se stessa nel più lumeggiato aspetto: di che le nasce la vista d'una deformità e schifezza che produce uno spiacevole sentimento, e dietro a questo un odio e le operazioni conformi.

5.*

Nesso morale tra giudizi, affetti e operazioni umane.

(1) Mirabile congiungimento dello diverse parti dell'uomo, di quest'essere così molteplice e uno! Datemi un *giudizio* volontario che mi produca un'opinione della bontà di un oggetto da me percepito. Più ratto d'una scintilla parte da quel mio giudizio un *affetto* che mi surge nell'anima, senz'altra opera di volontà, e quell'affetto, tutto spirituale com'egli è, rende tuttavia più frequente il battito del mio cuore, colora il mio volto d'amore e lo muove al sorriso, e finalmente produce nelle mie membra stesse un'agitazione: che tutte esprimono il medesimo affetto, e pare che vogliano quasi a gara ajutarmi, acciocchè io possa o venire in possesso del bene amato s'io nol posseggo, o s'io il posseggo, fruire e bear mi di lui.

Il nesso fra il giudizio, primo effetto della forza volitiva, e gli affetti dell'animo: fra gli affetti dell'animo, secondo effetto, e i sentimenti corporei; fra questi, terzo effetto, e le esterne operazioni, quarto effetto della stessa forza volitiva, fu da me chiamato *dinamico*, perchè consistente in una forza reale, in

(1) Ved. *Filosofia del Diritto*, Vol. I, pag. 69.

virtù della quale il giudizio volitivo eccita efficacemente la potenza degli affetti spirituali, e gli affetti spirituali muovono seco i sentimenti corporei, e questi fisicamente ingenerano istinti, movimenti ed azioni * (1).

... (2) Una verità appartenente alla teoria morale da noi proposta è quella del natural nesso che passa fra la *stima pratica*, gli *affetti* e le *operazioni* umane: nesso, che solo è atto a spiegare l'unità mirabile dell'uomo, ente unico a un tempo e pur composto di assai diversi principj.

Ben poco noi troviamo detto da' filosofi intorno a questo nesso, che lega in uno tre ordini sì disparati di cose, com'è il conoscere, l'affezionarsi, e l'operare esternamente: anzi vera-

* (1) Altrove (*Principj della Scienza morale*, p. 93) si viene ancor più notomizzando questo nesso, nel modo seguente:

« Prima che l'essere morale passi all'azione esteriore, v'ha un segreto lavoro nel suo spirito, che si compone di più passi, o son questi:

1.^a *apprensione dello cose, o cognizione diretta;*

2.^a *riflessione volontaria sullo medesimo retta o perversa, secondo che tende a riconoscere fedelmente la cognizione diretta, o ad alterarla;*

3.^a *meditazione, col qual nome non voglio indicare che i momenti più o meno lunghi, ne' quali la riflessione volontaria si affissa sulla cognizione diretta;*

4.^a *apprensione viva e operativa, prodotta dalla meditazione, la quale riesce o vera o falsa, secondo che fa retto o pravo l'atto della volontà che diresse a principio la riflessione a meditare;*

5.^a *giudizio o stima pratica, effetto dell'apprensione viva, e suo compimento;*

6.^a *dilettazione intellettuale o dolore, effetto del giudizio pratico;*

7.^a *amore pratico;*

8.^a *atti esterni.*

Questa è la serie delle operazioni, o anzi degli stati successivi di un essere morale, il quale opera esternamente; l'azione esterna non è che l'ultimo di qua' sette gradi, che abbiamo enumerati: il primo de' quali è la cognizione diretta, immune dall'efficacia della volontà nel formarsi, ma che dà il fondamento a tutto il morale edificio, perchè presta alla volontà medesima la materia su cui rivolgersi ed esercitare la sua attività ».

(2) Ved. *Storia comparativa ecc.*, pag. 429, 430.

mente egli sembra, che tutte le antiche scuole di filosofia fossero esclusivamente intese ad uno di questi tre ordini, trascurando di considerare i due altri, e molto più dimenticando di contemplare i nessi, ciò che mirabilmente gli unifica * (1).

Ma i nessi naturali, che legano efficacemente insieme il pensare, il sentire e il fare dell'uomo, sono a pieno rilevati nelle divine lettere e dagli scrittori della Chiesa.

Come vi ha una cognizione diretta e speculativa, ed un giudizio pratico; così il sacro codice distingue due fedi, l'una speculativa, e l'altra pratica.

La fede meramente speculativa è chiamata *morta* da S. Jacopo (2), perchè non atta ad operare cosa alcuna: all'opposto chiamasi *viva* quella che produce in noi affezioni e operazioni, che « coopera, come dice S. Jacopo, al merito dell'operar nostro, e che viene terminata e consumata coi fatti » (3). S'oda quanto accuratamente significhi S. Paolo la fede pratica; egli l'appella « una fede, che per la carità opera » (4). In questo poche parole sono espressi i tre ordini da noi distinti: nella *fede* è espresso l'ordine della cognizione; nella *carità* l'ordine degli affetti; nell'*operare* l'ordine delle operazioni. Ivi altresì è indicato il vero nesso di questi tre ordini: perocchè vi si dice, che la fede è quella che opera, ma mediante la carità: il che è quanto dire, che la fede produce la carità, e la carità produce le operazioni: ossia che l'ordine della *cognizione* volontaria produce l'ordine degli *affetti*, e l'ordine degli affetti produce l'ordine delle *opere*.

* (1) Ognun vede quanto la considerazione profonda, e talora istintiva, di questi nessi giovi o a dir meglio sia necessaria ad ogni artista, acciocchè l'azione descritta in parole, colori, gesti ecc. sia conforme al carattere morale dell'immaginato personaggio, e acciocchè l'effetto che vuolsi ottenere in altrui s'ottienga per via de' mezzi più spontanei e men fallibili e incerti.

(2) *Sic et fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa.* C. II.

(3) *Vides quoniam fides cooperabatur operibus illius; et ex operibus fides consummata est.* C. II.

(4) *Fides, quae per caritatem operatur.* Gal. V, 6

ESSENZA, DIGNITÀ, FORZA DELL'ATTO MORALE.

- 1. -

Nel retto riconoscere sta tutta quanta la morale (1).

Or dunque in che finalmente sta l'atto moralmente buono, l'atto primitivo onesto e giusto?

Egli consiste nel *riconoscere* ciò che prima *conosciamo*.

Noi *conosciamo* le cose: questa è la cognizione diretta e necessaria: noi le *riconosciamo*: questa è la cognizione riflessa e volontaria. Nella cognizione diretta noi concepiamo quella cosa, e quindi quell'essere, tutto l'essere che è in quella. Se noi, riflettendo, riconosciamo tutto ciò che c'è in quella cosa, noi in tal caso rileviamo il grado giusto e vero di sua bontà: ma se noi dissimuliamo a noi stessi qualche parte del suo essere, che puro nella nostra mente è concepito, in tal caso facciamo a lei torto, in tal caso mentiamo a noi stessi, in tal caso giudichiamo ch'ella abbia meno di bene di quello che realmente si abbia, e che noi sappiamo pure ch'ella ha, ma non vogliamo saperlo. Una medesima ingiustizia noi commettiamo, una medesima menzogna noi pronunciamo a noi stessi, ove invece di riconoscere quella quantità di essere e di bene che si comprende nell'idea che abbiamo della cosa, noi mettiamo in essa volontariamente, arbitrariamente ancor più di bene, e veggiamo, o più tosto diciamo a noi stessi di vedere quel bene, che nella cosa veramente non è, e che veramente non vediamo.

Due cognizioni adunque ci hanno in noi; le quali o sono d'accordo fra loro, e in tal caso v'è nell'uomo la veracità e la giustizia; o sono fra loro in discordia, e in tal caso è nell'uomo la menzogna interiore, l'ingiustizia.

(1) V. *Principj di Scienza morale*, p. 98-100.

La seconda cognizione dell'uomo, se è verace e buona, consiste in un *assenso* che dà la volontà alla prima cognizione della cosa, in una quiete, in un riposo onde la volontà si arrende di buon grado e quasi direi si adagia nella cognizione prima e spontanea: così abita nell'uomo la verità, e figlia della verità è la tranquillità e la pace. So poi la seconda cognizione dell'uomo è falsa e mala, essa allora consiste in una ostilità a che s'atteggia la *volontà* contro la cognizione, in un *dissenso* ch'ella dà indebitamente alla cognizione, col quale le nega di riconoscerla, in una ribellione alla verità, in un prosuntuoso e oltraggioso sforzo, onde in luogo di riconoscere ciò che conosce, in luogo di ammettere le cose come pur sono nella propria mente, tenta di mutare l'essere stesso delle cose, di fare che le cose sieno per sè diversamente da quel che sono, di oppugnare la cognizione vera, legittima, naturale, e sostituire ad essa una larva di cognizione falsa, artefatta, contro natura: vi ha una lotta in fine fra il vero, e la volontà che non lo vuol vero, e non può tuttavia disfarlo dall'esser vero * (1).

Da queste osservazioni si spiega perchè la persuasione dell'errore non sia mai così forte, come la persuasione della verità. Nella persuasione dell'errore riman sempre, nel fondo dell'uomo, qualche cosa che ripugna, che continuamente all'errore contraddice, cioè rimane la cognizione diretta, che non si può giammai estinguere in noi, se non a condizione che noi cadiamo in una totale ignoranza delle cose.

Si spiega perchè ad alcuni uomini gli argomenti più forti non facciano, in certe circostanze, che poca o nulla impressione,

* (1) È facile immaginare come questa lotta superba e impotente tra la volontà e il vero, ove fosse spinta all'ultimo grado e divenisse eterna, sarebbe martirio e inferno. Un tale inferno non ritrasse l'Alighieri specialmente negli empì e forsennati modi e parole di Capaneo, al quale Virgilio giustamente risponde:

... in ciò che non s'ammorza

La tua superbia, se' tu più punito:

Nulla martirio, fuor che la tua rabbia,

Sarebbe, al tuo furor, dolor compito.

e rampollino nello lor menti infiniti dubbi vani sopra le cose più evidenti: iufine si spiega perchè, come dice il testo evangelico, « quelli che veggono non veggano, e quelli che odono non intendano » (1).

Si spiega ancora perchè la onestà, la rettitudine e la giustizia porti la pace nell'uomo, e perchè all'incontro l'ingiustizia metta in cesso l'inquietezza e la guerra. Conciossiachè nella giustizia tutto nell'uomo è in armonia, la volontà colla cognizione, la cognizione diretta colla riflessa. Nella ingiustizia invece v'ha un continuo contrasto della volontà contro la cognizione, della riflessione contro la cognizione diretta; v'ha nell'uomo la cognizione delle cose, e l'uomo tuttavia la nega, non vuole che ci sia; quindi egli dee pugnare contro se medesimo, deo tenersi in un continuo stato di violenza, perchè d'altro canto non può distruggere ciò ch'egli ha nel suo spirito, cioè l'apprensione della cosa, non può annientare la verità, che lo condanna continuamente, e che testifica contro di lui, ch'egli erra e che opera iniquamente.

E tutte queste osservazioni danno via maggior lume a quel gran principio della morale, di cui parliamo: il quale tutto finalmente ritorna NEL RICONOSCIMENTO volontario di ciò che prima necessariamente conosciamo, nel non negare a noi stessi di conoscere, nell'ammettere con una volontà amica il bene delle cose percepite: il qual riconoscimento ed assenso è quel lieto tributo di ossequio e di stima, che noi medesimi diamo alle cose ed alla loro bontà * (2).

(1) Luc. VIII, 10.

* (2) La voce *riconoscere* si prende più volte, quasi con senso latinitivo, nella nostra lingua per atto di completa giustizia, specialmente se trattasi di penitenza ossia di ritorno dall'ingiustizia.

Quindi l'Alighieri, dopo i rimproveri delle sue colpe uditi da Beatrice, dipinge se stesso

*Quale i fanciulli vergognando muti,
Con gli occhi a terra, stannosi ascoltando,
E sè RICONOSCENTO e ripentuti;*

Necessità di por tutta l'attenzione al puro elemento morale, senza confonderlo nè coll'elemento sensuale nè coll'elemento intellettuale (1).

So v'ebbe tempo in cui fosse mestieri che abbondasse l'istruzione morale, egli è il presente. Le lusinghe delle cose esteriori erescouo insieme col rabbellirsi che fa il mondo mediante l'umana industria, e tessono più sottil rete ai sensi e al cuore: la fallacia del ragionare si moltiplicano ed avviluppano la mente di pari che si svolgono nell'uomo i varj ordini delle riflessioni e si dilata l'ampiezza del suo pensiero: vivaci, nuovo e peregrine dilettazioni, e quel tripudio, che si genera in noi dalla coscienza di una possente attività intellettuale, ci fa ogni dì più confidenti, più baldanzosi, nutrienti l'anima di smoderate speranze, e di sogni i quali rendono i giorni di un mondo deperito simili a quelli in cui essa lungamente vaneggiò nella sua immaginosa ed ebria giovinezza.

È degno di osservarsi, che l'elemento morale è d'indole sua umile, mite, segreto: e rifugge dal pensiero dell'uomo effuso negli strepiti e nelle voluttà esteriori della materia: gli occhi spirituali di costui non trovano il morale elemento perchè son volti al di fuori, e quell'elemento o seme divino è tutto di dentro, nel più intimo della vita, ove tacito egli posa quasi in rocca sicura. Quindi nel memorabile secolo XVIII vidersi gli uomini

o dipoi soggiunge:

Tanta RICONOSCENZA il cor mi morse

Ch'io caddi vinto...

L'atto poi di perfetta giustizia con cui gli Angeli buoni aderirono a Dio, atto di riconoscimento di tutti i pregi di natura e grazia ch'ebbero da Lui, è significato dal teologo Poeta con questa frase elegantemente esalta:

Quelli che vedi qui, furon modesti

A RICONOSCER SÈ DELLA BONTATE

Che gli avea fatti a tanto intender presti.

(1) V. *Storia comparativa e critica de' Sistemi intorno al principio della morale*, Prefazione.

brancolando cercar la *morale* e non trovarla (1): non era loro rimasto visibile, di tutto ciò che compone la natura umana, se non la *sensazione*, che è la superficie, per così dire, di questa natura; la sensazione adunque per quegli uomini fu pensiero, e fu idea, e fu verità, e fu legge morale, e fu diritto, e fu politica, e fu incivilimento, e fu progresso, e fu tutto. Allora, per informare i giovanetti ad una morale eccellente, s'insegnò loro che dovessero seguitare il *piacere*, loro inculcando che nella sequela del piacere tutti i lor doveri e le virtù tutte si contenevano, perciocchè il piacere il solo piacere era il principio della vera morale. La gioventù di tutta l'Europa udì le melate lezioni di tale scuola: le s'insegnò insultare a' secoli trapassati, ed avere in dispregio, siccome rozzi e barbari, i propri padri, come quelli che mantenevano la parola anche contro il proprio interesse, che perdonavano a' propri nemici, che davan fede ad un'eterna morale. E come il *piacere* fu principio alla morale degli individui, così l'*interesse* divenne principio alla morale delle famiglie, e a un interesse più complicato si condusse la morale nelle nazioni, interesse che prese nome di *economia politica* quanto all'amministrazione interna, e quello di *ragione di stato* quanto alle relazioni de' governi fra loro. I fasti della Francese repubblica fanno la chiosa a questo testo: menzogna e violenza furono le due virtù splendentissime, in cui si risolse la morale della *sensazione*, secondo la teoria di quegli eroi che l'applicarono sì energicamente agli affari delle nazioni.

La gente che ha passato mezzo secolo, è sempre quella che prepondera nel mondo, perchè nelle sue mani venne a cadere la somma delle cose: e tal gente di mezzo secolo già pendette giovanetta dal labbro eloquente degli amabili maestri, che nelle università e ne' collegi predicavano il nuovo Evangelio (la buona

(1) Egli è inutile il dire, che i semi di tali principj eran posti dagli uomini de' secoli precedenti. Nanno ignora che la catena delle cause e degli effetti non viene interrotta giammai: è la catena d'oro che lega il cielo colla terra, e che tiene compaginato fra sè l'universo reale.

novella) della morale del piacere. Sopravvennero le sventure pubbliche, inealzantisi come le onde del torrente l'una sopra dell'altra; ma non bastarono a lavare interamente e stignere le impressioni lasciate da lezioni sì voluttuose in quelle menti e in quegli animi giovanili: pure il colore se ne annuovò alquanto, e le traccie or ci rimangon più languide: ma il candore primiero dell'anima verginale e purissima non si ricupera * (1). D'altra parte, anco accortosi l'uomo dell'errore, gli è egli facile accogliere di un tratto la verità? Non pare che il genere umano soggiaccia a sì fatal legge, che prima di abbracciare il vero che ha vicino, debba stender la destra a tutti gli errori anche più lontani; e solo accarezzati questi, solo disperato di poter stringere un'amistà fidata con alcun d'essi, si volga in fine quasi per istanchezza alla negletta, all'umile sua naturale amica la verità? come dunque potea essere, che dalla teoria della sensazione giungesse l'uman genere di un balzo ad una morale pura? che con un passo valicasse l'abisso, dal baratro volasse alle regioni del sole? Niuna maraviglia adunque, che avendo conosciuto, essendo giunto a confessare, che nella sensazione non giace il morale elemento, il corso dell'ingegno umano siasi poi fermato a cercarlo nella parte intellettuale, ed abbia preso l'*intellettuale* pel *morale*, come prima avea preso per morale il *sensuale*.

Gioja e Romagnosi si possono dire i rappresentanti in Italia di queste due fasi degli errori intorno alla morale. Pel primo, la somma delle sensazioni aggradevoli, non altrimenti che per Elvezio, è lo scopo della morale. Il secondo parte veramente dallo stesso principio; ma essendosi molto occupato intorno all'incivilimento sociale, trovossi condotto a dare un'importanza grandissima allo sviluppo dell'intelligenza e a ridurre a questa tutta per poco l'umana perfezione.

Se poi consideriamo le dottrine degli scrittori che più ci par-

* (1)

... nulla reparabilia arte

Laesa pudicitia est: deperit illa SEMEL. — Ovid. Her. 5, 103.

lano di civiltà e di progresso fuori d'Italia, non le troveremo guari più avanzate. Il concetto comune che si fanno oggidì gli uomini dell'incivilimento, consiste, come dice con verità il Guizot, in due fatti: « sviluppo dello stato sociale, e sviluppo dello stato intellettuale » (1). E in questi due fatti appunto l'*élément moral* è interamente obliato; ciò che non fa meraviglia, poichè, come dicevo, è un elemento segreto, il più difficile ad osservarsi. Pure, solamente il bene morale è ciò che perfeziona l'uomo: chè qualsivoglia sviluppo intellettuale e sociale, ove non sia ordinato ad accrescere la virtù nell'umanità, per questa è perduto, questa non diventa migliore, non aumenta di perfezione.

No: la intellettuale potenza non ha un pregio finale, ma essa appartiene alla classe di quelle cose, che si possono volgere e in bene e in male, e che dall'oggetto a cui si volgono ottengono il lor valore. Il medesimo dicasi del compimento esteriore della società: le forme sociali non sono buone, se non a condizione che nel fatto ammigliorino moralmente gli uomini; in sè possono avere, tutt'al più, una bontà speculativa, quella bontà che hanno i metodi: perocchè gli ordini sociali sono, per così dire, de' metodi inventati a fine di educare le umane generazioni che si succedono: or poi la bontà del metodo non è che potenziale; cioè a dire, il buon metodo può produrre del bene, ove rottamente si adoperi, ma non è esso stesso il bene * (2).

(1) *Il m'a paru que, de l'avis général, la civilisation consistait essentiellement dans deux faits: le développement de l'état social, et celui de l'état intellectuel. Histoire de la civilisation en France. Première leçon.*

* (2) Quanto è necessaria questa distinzione tra metodo, o bene a cui è o dover esser rivolto il metodo, massimo in que' facchi tempi in cui prevale l'abitudine di prender gli accidenti per la sostanza. Ponete certe educazioni tutto sollecite di fare apprendere molto lingue, senza che si curino di ispirare giusti concetti a profondo persuasione: non furono posti in mano dal discepolo che altrettanti metodi naturalmente volti a cercar la verità, la virtù e la benevolenza, senza che forse mai di verità, di virtù, di benevolenza gli sia stata fatta scia parola.

Una savia organizzazione adunque della società non è il bene, sebbene possa produrre de' buoni effetti negli umani individui: ov'ella venga abusata, deteriora l'umanità, anzi che migliorarla: acciocchè dunque possa dirsi avanzata e perfezionata nel fatto l'umanità, convien vedere s'ella realmente e veramente sia andata innanzi nello morali virtù, e quanto gli atti di queste abbiano progredito.

3.*

*Speculativa e Pratica, Scienza e Virtù,
due parti della Sapienza la quale sta nel tutto (1).*

La *pratica* non istà mai priva di una *speculativa*, a cui s'appoggia. Quindi apparisce che, se si considera qual è nel fatto, la *pratica* non può dirsi che sia mera parte della sapienza, perchè n'è veramente il tutto, non dividendosi dalla *speculativa*, ma in essa innestandosi: solo può dirsi *parte* per astrazione, quando si riguarda senza tener conto della *speculativa* a cui s'accoppia.

La *speculativa* all'incontro sta veramente da sè; e però a lei sola s'aspetta la ragione di parte. Il che meglio si scorge osservando che di lei sola si compongono tutte le scienze umane e le teorie filosofiche, quando all'incontro la *pratica* non si scrive punto, ma solamente si fa, e non si conserva nelle più copiose biblioteche con grandissime cure e dispendi da ogni parte raccolte, ma negli animi degli uomini e d'ogni altro essere intelligente perpetuamente dimora, senza che ella possa mai, per qualunque sia cagione, dipartirsi dal suo naturale domicilio * (2).

(1) V. *Teosofia*, Vol. I, p. 4-5.

* (2) A proposito di libri e biblioteche, e di opera e virtù, ci viene qui a mente la viva espressione di S. Girolamo, il quale di Nepoziano dice che *lectione assidua et meditatione diuturna de pectore suo fecit Christi bibliothecam* (In Epitaph. Nepot. ad Heliodor.); e l'altra di Ennodio, il quale descrivendo la vita di S. Ephrem, dice che ogni giorno *pingebat actibus paginam quam fecerat*. Del resto chi volesse vedere come, anche secondo il giudizio degli antichi pagani, la Sapienza congiunga la scienza colla virtù, potrebbe leggere lo splendido discorso di A. Rosmini *Dell'idea della Sapienza* nel volume intitolato *Introduzioni alla Filosofia*, Casale, MDCCCL, p. 126-231.

Laonde il fine dell'uomo è uno, nel quale sono fuse scienza e virtù così intimamente, che già non sono più due, ma un bene solo, il quale soddisfa pienamente alla natura intelligente; e quando da questo intero, per un'operazione che non è di tutto l'uomo ma d'una speciale sua potenza, si segrega la scienza che, divenuta speculativa, tutta da sé sola si riguarda e si consegna alle lettere, allora la scienza non è oggimai più *quel fine* e quel bene che l'uomo desidera, ma è altro e ha ragione di mezzo.

La soddisfazione dunque dell'umana natura trovasi nella sua miglior parte, fuori di tutto quello che è stato scritto dagli scienziati, o che si scriverà al mondo giammai; il che nondimeno ha bisogno di qualche maggior dichiarazione; chè facilmente verrà altrui in pensiero: « E non si può scrivere anche la virtù nell'Etica e Iddio nella Teologia? » A cui è facile il rispondere di no, e che non si scrivo altro in quelle scienze se non l'*idea* della virtù, e l'*idea* di Dio, le quali non sono nè la virtù, nè Dio, nè appartengono alla pratica, ma alla speculativa.

4.*

Disinteresse e sacrificio, carattere della morale (1).

La morale ha per suo proprio carattere d'imporre all'uomo d'uscire co' suoi pensieri e affetti e operazioni dagli angusti limiti di sé: ella vuole che l'uomo individuale e speciale s'ingrandisca e dilati fino all'uomo universale. Sottomettendo adunque il particolare (soggetto) all'universale (oggetto), avviene che ella dia luogo ad una lotta ed opposizione fra il soggetto e l'oggetto, e poichè quest'ultimo è sempre superiore in dignità, quindi nella vita morale la necessità del sacrificio, della mortificazione e dell'abnegazione. Queste idee di sacrificio e di mortificazione sono state unite alla morale da tutti i popoli della terra; e le hanno considerate siccome la parte più preziosa e la più sublime della morale medesima, dove qualche cosa di

(1) V. *Storia comparativa ecc.*, pag. 415-416.

divino par cho insorga, e che trionfi nell'omo * (1). E pur questo nobile e sempre invito sentimento dell'umanità si osò ben sovente condannare da' sofisti corrotti, e schermire vigliaccamente: e i templi a noi vicini e i nostri udirono proclamarsi come una scoperta maravigliosa, « la morale restringersi alla voluttà de' sensi e della carne », e poi « a un egoismo alquanto più ampio », e finalmente a quello che dissero « interesse ben inteso ». Ma l'interesse non sarà mai ben inteso in morale; o in nissun sistema d'interesse si potranno mai spiegare, chechè si faccia, le nobili idee di un sacrificio puro e di un'annegazione e di una mortificazione santa e celeste, qual è quella che il senso comune vede e vide e applaude ed applause negli eroi, nei più perfetti modelli dell'umana perfezione.

Ed è anco degno di considerarsi l'alleanza, che i sistemi d'interesse ebbero sempre coi sistemi irreligiosi: là dove il disinteresse, e la sublime lotta di cui parliamo, in niuna morale ha sì ampio luogo come nella parte religiosa, e massimamente nel Cristianesimo. Questo e questo solo scopri agli uomini in tutta la sua pienezza il combattimento della carne collo spirito, del limitato coll'illimitato, del particolare coll'universale, del finito coll'infinito, dell'umano col divino, e mostrò il massimo della virtù risiedere nel massimo de'sacrifici; e il *soggetto*, che fa di sè un intero olocausto, rinascere, non favolosamente, dal suo cenere venerando.

* (1) È tanto congiunta l'idea del sacrificio con quella della giustizia, che talora la sacra Scrittura fa l'una attributo dell'altra, dicendo agli uomini: *Sacrificate sacrificium justitiae* (Ps. 4). Indi il Poeta poe il sacrificio perfino in cielo, e a pregare che in terra sia operata perfettamente la giustizia come viene operata lassù, prega così (Purg. XI):

Come del suo voler gli Angeli tuoi

Fan SACRIFICIO a te, cantando Osanna,

Così facciano gli uomini de' suoi.

E altrove egli chiama *sacrificio* la preghiera (Par. XIV, 92), ch'è l'atto più frequente della Religione; e *sacrificio* il voto (Par. V, 44), che a giudizio di lui è il dono più generoso che la creatura possa offrire al Creatore (Ivi, 19-31).

La morale adunque scaturisce da tal cosa, che sta in opposizione col soggetto: opposizione che non è per sè contrarietà o inimicizia, ma che consiste in questo, che l'oggetto morale eccede i confini del soggetto; di che avviene che il soggetto dee rompere, a così dire, i propri limiti, se vuol seguitarlo. E so nol seguita, e si chiude in se stesso, egli il soggetto si rende il fonte del vizio. Sicchè si avvera, che il soggetto si salva perdendo so stesso, e volendo conservar se stesso si perde, sentenza maravigliosa ed inaudita prima del Vangelo (1).

Quindi viene ancora, quello che insegnano i maestri cristiani, che « principio di ogni peccato è l'amor naturale di sè » (2): là dove è principio d'ogni bella azione l'umiliazione di se stesso, che è sottomissione alla verità.

5.*

La virtù s'accresce per l'opposizione del male (3).

L'atto morale ha più di prezzo quant'è più intenso, e si fa intenso pel vivo combattimento. Il quale combattimento nella prima istituzione dell'uomo non potea esser grande nè difficile, perchè non poteva Iddio essero autore del male, o creare egli stesso qualche natura che alla virtù s'opponesse; anzi dovea disporre ogni cosa a favore e per ciò medesimo ad agevolamento della virtù. L'opposizione dunque non poteva uscire che dalla stessa libera volontà, colla quale l'ente creato potea peccare; e però la sapienza e la bontà divina permise il peccato, acciocchè sorgesse così quella opposizione immensa, che avrebbe occasionato alla virtù di Dio nell'uomo immensa vittoria. La quale opposizione nacque dal peccato in questo modo. La giustizia di-

(1) *Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam; qui autem perdidit animam suam propter me, inveniet illam.* Matt. XVI, 25.

(2) S. Tommaso appunto: *Manifestum est, quod INNATUS AMOR SUI EST CAUSA OMNIS PECCATI.* S. I. II, LXXVII, IV.

(3) V. Teodicea, nn. 742-743.

mandava punito il delitto; dato dunque il delitto della creatura, Iddio doveva concedere che si rompesse l'armonia da lui posta fra l'essere reale, intellettuale e morale, e che l'essere sotto queste tre forme cozzasse seco orribilmente, e sò medesimo straziando e dilacerando, si punisse della volontaria sua ribellione. Adunque le conseguenze penali del peccato alla divina giustizia consentanee, e ordinate a bene dalla sapientissima Provvidenza, furono quelle che ingenerarono un'intima lotta della natura: la quale natura a troppa ragione si paragona da S. Paolo a una donna sopra parto, che manda geniti acuti e strida dolenti. Ed acconcissima viene questa similitudine, perchè indica acconciamente che la pressura, che già soffre tutta intera la natura, non è volta però a tristo esito, anzi ella è ordinata da Dio al bene, siccome il parto che accompagnato da sì aspre doglie è seguito appresso dalla gioia del nato figliuolo. Onde l'Apostolo: « Perciocchè la creatura fu assoggettata alla vanità, » non di sua propria inclinazione, ma per colui che ve l'ha assoggettata, in isperanza; poichè e la stessa creatura verrà fatta libera dalla servitù della corruzione alla libertà della gloria de' figliuoli di Dio. Chè noi sappiamo, come tutta la creatura geme * (1) e sta ne' travagli del parto fino ad ora. E non pur

* (1) A noi l'*omnis creatura ingemiscit* di S. Paolo fa venire in mente il *Sunt lacrimae rerum* di Virgilio. Questo pianto o gemito universale è sentito da tutto le anime affettuose o meditative, benchè non molte sappiano poi alzarsi alle sublimi ragioni di caso, o allo speranza significate da Paolo. Esso appare ne' poeti di ogni età, per quanto varia sia la forma di loro poesia. Un moderno, on de' così detti *roman'ici*, certamente non lo esprimechè colla sobria maestà di Virgilio; ma egli sentirà pur bisogno di esprimerlo nella sua lunghetta descrizione del melanconico vespro, per es. colla seguente strofa:

*Bruc su noi fumaanno
Le case de' pastori;
Uscian fragranze e murmuri
Dagli alberi e dai fiori;
E, al solitario genere
Delle colombe ascose,*

non

• essa; ma e noi stessi aventi le primizie dello spirito, uoi stessi dico, gemiamo in noi aspettando l'adozione de' figliuoli di Dio, la redenzione del nostro corpo » (1). Dove l'Apostolo, descritta la pugna che si ravvisa nell'ordine della natura già sconcertata, poscia dice che questa lotta rimane anche in quelli che sono redenti e giustificati da Cristo, perchè anche in essi rimangono le conseguenze del peccato onde la lotta procede, cioè la corruzione del corpo, e la natural volontà della carne, che concupisce contro lo spirito, cioè contro al principio soprannaturale che è l'apice dello spirito umano, è la personalità già salva, l'uomo nuovo, la nuova creatura, a cui spetta combattere l'antica ed il vincerla.

Questa volontà ed attività soprannaturale adunque, suscitata nell'uomo dalla grazia e virtù di Cristo, è ciò che Cristo oppose alla natura guasta e sconcertata; e se Cristo stesso non avesse creato nell'uomo questo nuovo principio attivo, era finito il combattimento, perchè la virtù umana era vinta e spenta, l'uomo perduto, prigioniero, morto per sempre. Così nacquero i due terribili avversarj che si danno atroce ed accanita battaglia: la natura col suo libero perversimento permesso da Dio mise in essere la potenza del male, e l'Idio produsse e mise in essere la potenza del bene, che è il suo Verbo incarnato, e la grazia del suo Verbo infusa nell'anima degli uomini, e produttore in essi invitta forza atta a sostenere con certa riuscita il combattimento. Così fu reso possibile un massimo antagonismo, ed assicurata la più gloriosa delle vittorie (2).

Quante secrete cose

Piangeano al mio pensier!

dove ne' due ultimi notevoli versi il poeta, se non c'inganniamo, ben interpreta la Virgiliana sentenza.

(1) Rom. VIII, 20-23.

(2) Come le nazioni cristiane resistono, senza corrompersi, alle maggiori tentazioni fu da noi dichiarato nell'opera, *La Società ed il suo fine*, L. IV, C. XXII, XXIII.

ARTICOLO II.

DELL'INDOLE E DEL VIGORE
DELLA LIBERA VOLONTÀ.

A)

DOVE STIA IL VIGORE DELLA LIBERA VOLONTÀ (1).

. . . Tutta la forza dunque onde la libera volontà può combattere contro la seduzione delle passioni, si racchiude in un *giudizio*, che è fondamento e principio della *volizione*: in un giudizio, col quale la volontà dichiara e stabilisce, che valga meglio il tenersi dalla parte del giusto e del retto, che non sia da quella del dolce e dell'allettivo * (2). Nè basta che il

(1) V. *Antropologia in servizio della morale*, Novara, 1839, p. 415 segg.

* (2) Il processo degli atti onde risulta l'azione libera dell'uomo è, secondo il nostro Autore, il seguente, che riferiamo quasi collo sue parole.

Al presentarsi di due beni opposti, l'uso subbiottivo, o l'altro obbiottivo, si desta primamente la *spontaneità* dell'elezione, ossia quell'attività onde l'uomo si muove spontaneamente ad eleggere; e questa è *necessaria*, perchè tra due beni che s'amano, e non si possono avere contemporaneamente, bisogna pur eleggere, bisogna eleggere di voler l'uno o l'altro.

Poi segue l'atto dell'*elezione*, l'atto che eleggo veramente una delle due volizioni, si determina per l'una di esse: e questo è essenzialmente *libero*, è quello ove dapprima s'esercita la libertà, la quale fu ben definita da S. Paolo in quelle parole « *potestatem autem habens suae voluntatis* » (Cor. I, vii), cioè una facoltà superiore alla stessa volontà, una facoltà che ha il dominio della volizioni.

All'atto dell'*elezione* conseguita come compagna e ministra immediata la forza pratica o esecutiva, la quale ha come tre passi:

1.° Il *giudizio*, termine prossimo dell'elezione, o principio della volizione.

2.° la *volizione*, che viene già incuota col giudizio, e suol dirsi *atto elicito*.

3.° l'*azione*, o l'atto *imperato* della volizione alle potenze inferiori.

Dipendendo la forza dell'azione la generale della forza della volizione, e quindi essendo libera della libertà di questa; e dipendendo la forza della

giudizio dichiarì ciò quasi speculativamente, ma l'uomo dee persuaderne se stesso; perocchè in questa facoltà della *persuasione* sta principalmente l'alta forza pratica del giudizio. Sicchè nel giudizio stesso si convien distinguere due elementi, la *sentenza* o conclusione del giudizio, e la *persuasione* più o men profonda, che induce in noi questa conclusione. E l'una e l'altra di queste due cose è in gran parte l'opera del libero arbitrio.

Il giudizio adunque deliberato sul doversi preferir il giusto e l'onesto al lusinghevole e al turpe, acquista una forza maggiore sulla volontà 1° dal modo più perfetto con cui è pronunziata la *sentenza* o conclusione, e 2° dal maggiore sforzo che fa l'anima di *persuadersene* più intimamente, di farsi penetrare quella sentenza nelle midolle, e così renderla operativa nel fondo dell'uomo.

volizione dalla forza del giudizio, ed essendo pur libera della libertà di questo; si può dir che il trionfo della libertà risieda in un giudizio. Il giudizio è il nodo tra l'elezione o la volizione; cioè l'uomo delibera di far piuttosto un giudizio che l'altro. Fatta l'elezione di giudicare piuttosto in un modo che nell'altro sul prezzo de' due partiti, tra' quali si deve eleggere, farsi il giudizio, e la volizione lo seguita come la linea seguita il punto da cui incomincia.

La elezione appartiene alla facoltà *deliberativa*, è il decreto della libertà, il decreto con cui l'uomo determina di volere una volizione piuttosto che un'altra. Ma questo decreto sarebbe vano, se 'non fosse veramente accompagnato da una forza *esecutiva* o pratica, la quale mantenga e faccia operativa la scelta ossia determinata volizione: sarebbe sogno una reale determinazione della volontà per l'una tra più volizioni, se alla determinazione non fosse aggiunta alcuna forza: poichè l'uomo non può determinarsi a volere oìd ch'egli non può al tutto volere: e per lo più accade, che quando noi presentiamo di non potere eseguire un'azione per mancanza di forza pratica, nè pure la eleggiamo, nè pure ci determiniamo a volerla. — Da questa analisi ci par che ricevano più luce o valore quelle potenti parole di A. Manzoni nella tragedia del Carmagnola:

..... *allor che il forte*

Ha detto « io voglio » ei sente esser più assai

La sua virtù, ch'ei non pensava in prima.

I.

QUANTO ALLA SENTENZA.

In quanto alla *sentenza* che pronuncia l'anima in favore del giusto e dell'onesto, ella è tanto più perfetta, quanto più altamente l'anima ne pronuncia, quanto più sublime seggio dispensa alla giustizia su tutte le cose transitorie o soggettive; nel che non si può mai eccedere; perocchè la giustizia è infinita di dignità e di bellezza, nè tiene proporzione, nè manca di lontano, con tutte l'altre cose dell'universo, le quali al suo paragoglio, da lei scompagnate, sono men che fango. Indi è che, come dicemmo, la dignità ed autorità infinita della legge è fonte inesaurito onde la volontà può attingere sempre più di forza contro-agli allettamenti istintivi: più ella ci pensa, e più se ne innamora.

Ben qui può proporsi una quistione singolare: « se la legge morale si manifesti a tutte l'anime umane da prima con egual luce ».

Io credo che il grado di luce, onde la legge risplende da prima nelle anime, varii anche nell'ordine naturale, almen nello stato presente dell'umanità.

Si noti però bene: dico che varia la luce in cui la legge mostra la sua bellezza, la sua dignità; ma insieme dico, che l'autorità della legge si mostra eguale per tutti ed a tutti, ugualmente assoluta, ugualmente indeclinabile, impassibile, eterna; perocchè tutte queste sono proprietà essenziali della legge del giusto o dell'onesto, e senz'esso non vi sarebbe quella legge. Di qui viene, che sebben tutti sentano ugualmente d'esser dalla legge obbligati, non tutti però abbiano uguali facilità e prontezza di rendere quella legge potente stimolo alla propria volontà, ma quelli ne hanno più, che dotati da natura quasi dirci d'uno sguardo più puro e aquilino, più prendono e libano alla prima veduta del divino raggio della giustizia.

E qui egli è degno di considerarsi, come sebben gli uomini sieno spesso impotenti a vincere collo naturali lor forze le

proprie cupidigie, tuttavia presumono sempre di sò più che non possano; e giace nel fondo dell'anima di ciascuno una credenza fermissima di esser libero a poter fare ugualmente il bene ed il male, anco là dove è il contrario: credenza che viene sol temperata alquanto dalle sperienze continue della propria debolezza morale negli uomini riflessivi.

Questa credenza eccessiva alla propria libertà deesi indubitabilmente all'autorità della legge, e alla natura razionale dell'uomo * (1).

Perochè, quanto alla legge, ella mostra la via che l'uomo dee percorrere, e quanto prescrive ha una necessità morale inflessibile, indeclinabile. Ora l'uomo non potrebbe credere alla propria impotenza di uniformarsi alla legge, senza darsi giù nel massimo avvilitamento, e riputarsi disperato di conseguire qualsiasi dignità morale: dalla quale opinione egli abborre per natura, più che da qualsivoglia altro male. Piuttosto adunque di pensar così male di sè, dà fede alla propria libertà; perocchè non gli resta se non l'uno o l'altro de' due partiti. D'altro lato la propria natura razionale lo conduce anch'ella a credere alla propria libertà. Perocchè gli insulti e le seduzioni, che si ordiscono contro la volontà umana a fine di depravarla e di piegarla al male, non vengono propriamente dall'ordine razionale, ma insorgono dalla parte bassa dell'uomo. Ora quella regione in cui si manifesta la legge, e in cui nasce l'opinione della libertà, non è altra che la regione dell'intelligenza. L'uomo adunque come essere intelligente non può fare a meno di considerarsi libero, perocchè veramente entro i confini di questa

* (1) Come questo quasi bisogno che l'uomo sente di essergarsi lo forza della propria libertà condusse in inganno Emanuele Kant nel suo concetto della libertà e della legge; come questo bisogno sia stato sentito da tutti gli antichi e specialmente dagli Stoi; come la cristiana conoscenza della debolezza dell'uomo conduto abbia creata la nuova virtù dell'umiltà, e insieme abbia cresciuto lo forze della libertà, si può vedere in una lunga e bella nota della *Storia comparativa de' Sistemi ecc.*, pag. 246-247.

regione egli ha la libertà, e niente osta e contraddice all'esercizio della libertà. Quindi è che gli scrittori fanno scaturire la libertà dall'intelligenza, e parlano di questa come di una conseguenza di quella (1). La coscienza dunque della propria libertà è propria dell'uomo in quanto egli è un essere intelligente * (2). Questa è una coscienza ancora speculativa. Ma quando l'uomo piglia ad operare, egli non opera mica solamente con una parte di se stesso, ma con tutto se stesso; non opera in quanto è intelligente, ma sì in quanto è insieme intelligente e animale.

(1) Ecco in che modo viene espresso un tal concetto da S. Gregorio Niseno: « Egli è solo proprio degli esseri inanimati o di quelli che sono privi di ragione, il venir condotti dall'altrui volontà a ciò che è visibile. Ma quella natura che è partecipe di ragione e intelligente, se deponesse il libero arbitrio, insieme con esso perderebbe il dono dell'intelligenza. Concessa anche a chi fine userebbe della sua mente o del suo pensiero, se il potere di eleggere ciò che ha stabilito mediante un suo giudizio, si trovasse in altri? » (*Orat. Catechet. cap. XXX*). Lo stesso concetto è pure manifestato da Nemesio, là dove scrive che « se l'uomo non fosse autore di l'operare, sarebbe inutile la facoltà datagli di consultare, e di deliberare » (*De Nat. hominis*, c. XXXIX). Laonde Bonzio pronunzia questa generale sentenza: *Nulla est rationalis creatura, quin et libertas arbitrii adsit* (*De Consol. Philos.* L. I, prosa 11). E un più recente greco scrittore, ripetendo ciò che è frequentemente detto ne' Greci più antichi: « La parte più razionale dell'anima, dice, è stata data da Dio agli uomini affinché possano deliberare: dalla deliberazione risplende la ragione e il libero arbitrio » (*Niceta di Chone*, del sec. XIII, *Tesoro della Fede ortod.*, L. IV, ora. 42).

* (2) Anco Dante riconosce la libertà come una facoltà tutta e solamente propria dell'intelligenza, quando nel Paradiso (V) dice che il maggior dono di Dio

Fu della volontà la libertate,

Di che le creature intelligenti

E TUTTE e SOLE furo e son dotate;

e quando la chiama la nobile virtù (*Purg.* XVIII, 73), cioè quella che scende dal lume della mente, che solo ci dà vera nobiltà; onde altrove disse (*Inf.* II):

O MENTE, che scrivesti ciò ch'io vidi,

Qui si porrà la tua NOBILITATE.

Quindi nel suo operare reale ed effettivo trova quegli ostacoli venienti dalla sua animalità, che non esistevano nella semplice speculazione, nè nel concetto di se stesso come essere intellettuale.

Distinguasi adunque la *libertà* dall'*esercizio della libertà*. L'uomo ha sempre la libertà, quand'anco allora gliene sia impedito nel fatto l'esercizio.

Di qui s'intende perchè da una parte la Chiesa cattolica decise che il *libero arbitrio* dell'uomo col peccato originale non è perito (1), dall'altra ella decise pure che niente può far l'uomo di *bene perfetto*, cioè di un bene che gli valga per la vita eterna, senza la grazia (2). Così trovansi conciliate due sentenze, che

(1) *Si quis liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, argumentum denique a Satana inductum in Ecclesiam, anathema sit* (Concil. Trident. Sess. VI De Justificat. Can. V).

(2) ... *neque tamen sine gratia Dei movere se (homo) ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit* (Concil. Trident. Sess. VI De Justificat. Can. V). Laonde S. Agostino spiega come si dee intendere il non essersi perduto il libero arbitrio col peccato d'Adamo, in questo modo: *Peccato Adae liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo: ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta* (Contra duas epistol. Pelag. Lib. II, Cap. V). Dal qual brano si vede, che col peccato non fa estinto il libero arbitrio, ma solo impeditone l'esercizio in parte, onde fu poi necessario, che la grazia del Salvatore traesse questo esercizio alla sua libertà. Laonde lo stesso S. Agostino dice, che l'umano arbitrio pel peccato originale è captivo fino a tanto che non si fa libero per la grazia: *Si vere volumus defendere liberum arbitrium, non oppugnemus unde fit liberum. Nam qui oppugnat gratiam, qua nostrum ad declinandum a malo et faciendum bonum liberatur arbitrium, ipse arbitrium suum adhuc vult esse captivum* (Ep. CVII ad Vital.). Sicchè un commentatore della sacra Scrittura del decimo secolo non dubita di scrivere così: *Nec hoc dicentes, humani arbitrii destruimus libertatem; libertas nam est homini si coelitus adjuvetur; alioquin nulla est, si gratia destituatur* (Radulph. Flavio. in Levit. L. XII, c. I).

sembrano opposto a primo aspetto fra loro: con questa chiave s'interpretano molti luoghi di S. Agostino e di altri scrittori, che pajano discordi e non sono.

II.

QUANTO ALLA PERSUASIONE.

Si osservi, che la *persuasione*, la quale si lega colla *sentenza* che la volontà pronuncia in favor della legge, non trae tanto la sua possanza nell'anima dalla *moltitudine* degli elementi che si legano insieme e si fondono nella sentenza pronunciata, quanto dalla *strettezza* onde essi vengono legati, unificati, formando una sola forza semplice, un solo punto luminoso che opera sull'anima.

Nel che si dee confessare che vi è molto del misterioso e dell'inesplicabile, perocchè il *vario grado di questa persuasione* presenta de' fenomeni, che non si spiegano nè pure con tutte le ragioni da noi fin qui addotte.

Vedesi manifestamente in alcune persone sorgere talora un grado altissimo di persuasione, senza che questo possa dipendere nè dal *numero* degli elementi onde risulta la sentenza che danno in favore della virtù, nè dalla loro *qualità*, nè tampoco dalla *perfezione della loro mistura* e fusione. Tutte queste cose, non si può negare, cospirano assai comunemente in agguingere alla persuasione molta efficacia. Ma la forte ed efficace persuasione, ella trae forse il più del suo valore da tutt'altre e più segrete fonti. E certo fra le segrete ragioni di forte persuasione vuol riputarsi quella risolutezza, che usa la libertà in quel primissimo atto e istantaneo nel quale l'uomo *si determina* a volere, cioè nella elezione. Ma oltre a ciò, egli pare che una arcaica efficacia, e forse non possibile a sottomettersi a leggi

Ne' quasi luoghi e in molti altri, dove si dice costantemente che l'arbitrio dell'uomo dopo il peccato non può nulla pel bene senza la grazia, dee sempre intendersi che non può nulla pel bene soprannaturale, pel bene completo, che solo può dare la salute eterna dell'uomo.

determinate, abbia l'una o l'altra idea, che per modi inesplorabili s'impossessa dell'anima e la domina tutta, e talor la scompiglia, e ne sommove i flutti dal fondo, quasi come si favoleggiò che facesse Nettuno col tridente nell'immenso mare. Se questa idea dominatrice dell'anima è quella del giusto e del retto, egli è incredibile quanto l'uomo ne venga sublimato e come dall'alto dispetti tutto l'universo qual puro nulla. Se si ricorre alla grazia divina, il fatto è spiegato subitaneamente. Ma io voglio osservare, che un così mirabil fenomeno morale non si ravvisa solo nella sfera delle cose religiose e divine. Un'idea alta, nobile, generosa, dominatrice dell'animo, fu sempre la guida, il nume, la madre degli eroi. Or quale affinità ha ella questa idea, quale occulta analogia coll'anima di un uomo, quando per tutti gli altri ella non è più che un'idea comunale e inoperosa?

E deesi riflettere attentamente, che vale appunto, in questo caso dell'alta persuasione che forma gli eroi, il contrario di ciò che noi abbiamo detto avvenire comunemente. Dicevamo che un pensiero, la sentenza di un giudizio pratico, la giustizia assentita, si rende sopra l'animo dell'uomo più vigorosa, più che l'uomo ne contempla a lungo la bellezza eterna e vien seco stesso ragionandone i pregi: nel fatto degli eroi è il contrario che accade: l'idea che li sublima e che fassi arbitra delle loro anime, li colpisce ed atterra siccome fulmine, non vi ha tempo in mezzo, non vi ha indugio. La prima luce di essa non biancheggiò alla superficie, lampeggiò nel fondo del loro spirito. Forse la strana forza di quell'idea, che si rende poscia il principio di tutte le azioni magnanime dell'eroe, è dovuta in gran parte alla rapidità stessa del sue operare, giacchè ogni sentimento * (1) sublime, che ben l'esamina, sorge in virtù di un repentino passaggio dell'animo da uno stato ad un altro assai diverso. Così avrebbe anche qui parte una squisita *forza unitiva*, che raggiunge cose discostissime e disparatissime nel minimo tratto di tempo.

* (1) Intorno al passaggio de' sentimenti che accompagna il sublime, si può vedere anco a pag. 72 del volume di *Letteratura e Arti belle*, che abbiamo pubblicato innanzi a questo.

Dicevamo ancora, che la sentenza di un giudizio pratico si fa più potente sopra l'animo, più che si nutre di molte idee, di molte considerazioni o di sentimenti, onde quanto più l'uomo è colto, quanto più l'uomo è sviluppato, tanto più ha d'aiuti altresì a rendere il suo giudizio pratico meglio persuasivo sopra so stesso. Il contrario invece s'osserva avvenire nell'alta persuasione degli eroi. Egli sembra che la semplicità sia il carattere distintivo dell'eroismo. * (1). Una sola idea signoreggia allora, l'animo non è distratto, non diviso da nessun'altra. Laonde uomini rozzi, contadini, artigiani, data l'occasione, si son veduti subitamente divenir de' prodi, mutarsi in uomini straordinari. Chi può non piangere di meraviglia, e di tenerezza, alla semplice sublimità che si mostra nei caratteri di un Cathelinau e di un Hoffer? Non sono io il giudice del prezzo morale delle azioni di questi illustri, ne' quali una sola scintilla bastò ad accender le anime schiette alle più forti imprese. Ma chi non vede, che la sublimità di un carattere che diede loro un posto nobilissimo fra quanto vi ha nel mondo di ammirato, tiene una relazione strettissima colla semplicità della loro vita precedente occupata o nel lavoro della terra, o nella professione di un'arte materiale? Di più, chi non vede che è quasi impossibile il rinvenire eroi di questa fatta, eroi ne' quali non si presenta mai un fine secondario, non un pensiero alieno dallo scopo, non una fluzione, una tentazione di tutto ciò, ma solo un sacrificio pienissimo di sé al sentimento generoso che di essi è signore, in una società elevata, coltivata, raffinata? Non v'ha che un'ec-

* (1) Questa sentenza, che la semplicità è il carattere distintivo dell'eroe, dovrebbe esser meditata e posta in atto da tutti gli artisti che vagano le menti a descrivere in qualsiasi modo eroiche azioni. È per questa grande dote della semplicità, che i personaggi delle greche tragedie si appajono tanto più eroici di quelli che veggiamo ne' complicati drammi moderni; è per questa semplicità d'un solo pensiero e affetto, che i dipinti de' nostri buoni antichi, benchè talora con sì poche figure, avanzano in sublimità le pitture moderne.

cezione, che si trova ascendendo a più alta sfera di cose; il cattolicismo solo, la sola grazia celeste, semina di questi eroi da per tutto. A chi non è noto quante semplici femmine, quanti teneri fanciulli dispregiaron la morte, la bramarono assai più che non bramassero i trastulli propri della loro età? Chi non sa, che in tutte le condizioni, anche più elevate, l'Evangelio ha fatto dei santi? * (1).

B)

ALCUNI OSTACOLI E LIMITI CHE PROVA L'UMANA LIBERTÀ * (2).

4.*

Limite posto alla libertà dalle volizioni virtuali e abituali (3).

. . . Un altro limite vien posto alla libertà dalle volizioni virtuali e abituali.

* (1) Chi sapesse ben cercar gli *Atti de' Martiri* raccolti dal Ruinart, potrebbe caverne sentenze, alti, descrizioni d'eroi, da stare a paraggio con quelle di qualsiasi classico autore.

* (2) Si è già distinta la libertà, la cui esistenza nell'uomo è il fonte di tutte le sue posse morali, dall'esercizio di essa, il quale può trovare molti ostacoli, altri inerenti allo stato di scadimento dalle lontananza primitiva, come gli istinti inferiori, la concupiscenza ecc., altri di nuovo a sé fabbricati dall'uomo caduto, che quasi con altrettante funi di propria mano si lega e si fa servo delle passioni o dell'errore. Questi ostacoli non distruggono invero la potenza della libertà, che sempre rimane: ma fienchè essi durano, finchè l'uomo non abbia saputo o voluto acquistar l'arte di superarli o rimuoverli, non è dubbio che lo circoscrivono nell'esercizio della sua libertà: onde il fanciullo è men libero dell'adulto, l'uomo ineducato men libero dell'uomo educato, e in generale tanto più libero è l'uomo, quanto più, usando della stessa libertà, procede innanzi nella virtù. L'autore ricerca e spone a lungo siffatti impedimenti: a noi basterà qui riferirne due de' principali, il cui studio può applicarsi non solo al progresso della virtù, ma anco alla filosofia delle lettere e delle arti.

(3) *V. Antropologia* ecc. pag. 471 segg.

Io intendo per volizione *virtuale* una sì fatta disposizione della volontà, data la quale, ella, al presentarsi d'un dato oggetto, ancorchè per innanzi da lei non conosciuto, indubitamente il vuole, come quella che è già piegata a quella parte, quantunque ella stessa ignori questa sua inclinazione, o ciò a cui questa sua inclinazione la conduce.

All'incontro per volizione *abituale* io intendo quella disposizione, onde la volontà non è solamente inclinata verso un dato oggetto, ma è determinata a volerlo, ne ha già concepito in sé una volta il proponimento, e poi non l'ha mai richiamato. Queste volizioni *abituale* hanno dunque la loro origine in una volizione *attuale*, che si suppone averle precedute; là dove quelle che chiamo *virtuali* non suppongono che per innanzi sia stata conchiusa dalla volontà una volizione attuale, ma solo che la volontà abbia una piega, che la inclina a volere l'oggetto tosto che l'occasione glielo presenti.

L'esistenza di volizioni virtuali e di volizioni abituali nello spirito umano è un fatto misterioso, ma è un fatto.

I.

Dico dunque primieramente, che date nell'uomo, come precedenti al suo operare, delle *volizioni virtuali* e delle *volizioni abituali*, e ponendo che queste non soffrano cangiamento; finchè esse durano, limitano la libertà del suo operare, perocchè concorrono a determinarlo piuttosto ad una maniera, che ad un'altra. Cominciamo dalle volizioni *virtuali*.

Indubitamente si dà nell'uomo un cotale stato della volontà già prevenuta, già inclinata verso a qualche cosa di vago ch'ella non conosce ancora, ma che rivelatole appena, ella il ravvisa tosto per quello appunto che secretamente voleva, che andava cercando, e dice seco medesima: « Questo è l'oggetto da me bramato, questo è ciò in cui tendeva il mio affetto prima cieco ed incerto ». Tale si è il fatto psicologico voluto dipingere nella

storia di Gertrude (1) ancora giovanetta nel monastero. Quando prima ella s'udi parlare dalle compagne di conviti, di veglie o sollazzi, tosto trovò se stessa tutta cangiata. « Queste immagini », dice ivi non il romanziere ma lo storico dello spirito umano, « cagionarono nel cervello di Gertrude quel movimento, « quel bollore che produrrebbe un gran panier di fiori appena « colti collocato davanli ad un' arnia ». Più sotto narra un'altra gran mutazione nello stato e condizione della fanciulla dicendo, che Gertrude, varcata la puerizia, « s'inoltrava in quell'età così « critica, nella quale par che entri nell'animo quasi una po- « tenza misteriosa, che solleva, adorna, rinvigorisce tutte le « inclinazioni, tutto le idee, e qualche volta le trasforma o le « rivolge ad un corso impreveduto ». Questo corso impreveduto suol essere segretamente diretto da quella che noi diciamo una volizione *virtuale*, la quale si rivela, cresce, si fa possente mediante lo sviluppo di quegli istinti co' quali ella ha dell'affinità e dell'analogia, e si completa finalmente rompendo in una volizione attuale quando trova realmente il suo proprio oggetto » (2).

(1) La Monaca di Monza ne' *Promessi Sposi* di Alessandro Manzoni.

* (2) Il personaggio, che ne' versi di Silvio Pellico esclamava, se non mi fallisce la memoria, così:

... Ma nelle stelle
A ogni gentil mortal segnato è un punto,
Che LIBERTÀ, e fierezza, e pace e gioia
Ad un tratto gl'invola, e pur di tanti
Doni spogliato ci sentesi più ricco ...

nell'estasi del suo affetto non facea che applicar poeticamente a tutti gli altri nomi i propri sensi, e lo scoppio d'una volizione virtuale che s'appuntasse in oggetto simile a quello che lo avea dolcemente irritato. Ma, benchè questo virtuali volizioni certo differiscano grandemente negli nomi per indole, per numero, per forza, per sembra da crederli che qualcheuna ve ne abbia in tutti; e il meglio dell'arte educativa sia nello studiarle, nel coglierle e quasi divinarle ne' fanciulli, e poi governarle in modo, che le buone o innocue giungano felicemente a riva trovando a tempo l'obbietto tacitamente atteso, le triste o le opportune trovino svolte, inclinati, disinganni che le svino,

Talora dunque avvi nella volontà umana una parzialità precedente, inerente, onde l'impressione di un oggetto, la quale di sua natura non sarebbe piena e operatoria se la volontà non le aggiungesse del suo, se non gravitasse verso di esso quasi corpo sopra piano inclinato che al più legger urto rotola a fondo, indubitabilmente solleva la spontaneità del volere * (1).

In questo caso la causa piena del movimento risulta dall'impressione dell'oggetto associata colla pendenza della volontà,

le fiacchino o uccidano, nessuno sommerge o troppo violentemente scuota in povera unvicella del cuore umano. Parecchie vocazioni fallite, specialmente le più alte e più sacre, hanno origine dal comparir improvviso dell'oggetto sul quale abbondantemente si getta l'erompente volizion virtuale, che, riman largamente occulta e inconsaputa, non destò la menoma attenzione o il menomo provvedimento quando fu presa una determinazione irrevocabile.

* (1) Dicendosi che l'oggetto solleva indubitabilmente la spontaneità del volere, non si dice che tolga necessariamente la libertà, nemmeno in quel primo scoppio della volizione. Poichè altro è la spontaneità, altro la libertà del volere; e quando l'oggetto della volizione virtuale si presentasse ad uomo già avvezzo agli schermi e alle lotte morali, la stessa spontaneità del volere potrebbe esser dal libero volere signoreggiata; anzi talora avviene, che l'improvvisa o dolorosa scoperta di qualche non bella volizion virtuale suscita in animo generoso il proposito d'una vita di annegazione sacrificel, dove quella volizione trovi il men d'essa o d'allentamento che sia possibile.

Del resto, tutti gli uomini che toccano una certa altezza nelle lettere e arti belle, son sempre nintiti o sospinti lontani da onni di tali accrete e ir-
 rresistibili volizioni, che forma il loro genio: un' altezza non toccano senza imporle in briglia, senza reggerla con educazione infaticabile. Per es. il Veronese Abate Bartolommeo Lorenz all'udir per la prima volta un poeta estemporaneo, sente d'esser anch'egli poeta, torna a casa, coon, pruga, va a letto, s'alza il dì appresso, sempre poetando, e in breve tempo diviene l'emulo fortante del celebre Sgricci. Ecco il prorompere subitaneo e il rapido operar della virtuale volizione che in lui predominava. Ma se egli non avesse voluto rettoner l'inclinazione all'improvvisare, non ci avrebbe lasciato il bel poema della *Coltivazione de' Monti*; e forse cose ancor maggiori avremmo di lui, s'egli ancor più col freni dell'arte avesse contrastato la troppo facile vena de' versi estemporanei.

conspiranti allo stesso scopo: queste due cause si mescolano insieme in varie proporzioni a produrre il pieno effetto del movimento volontario e del consenso, per modo che quant'ò maggiore la disposizione e la piega della volontà, tanto minore impulso si richiede da parte dell'oggetto: di che accade, che anche un'impressione minima se si consideri da se stessa, un'impressione che non avrebbe forza di vincere il menomo ostacolo ove fosse fatta in altro uomo, quando ella si fa nell'uomo già passionato, riesce massima ed efficacissima. La storia delle passioni umane e degli uomini passionati è tutta qui; questi non pure sono sensitivi oltremodo ad ogni cosa pertinente alla lor passione, ma pur all'ombra, alla lontana immaginazione degli oggetti a' quali sono affezionati, e li scorgono da per tutto, anche là dove meno si trovano. E come un uomo che covi odio contro alcun altro, non vede nere e a sè ingiuriose le operazioni dell'odiato? come ogni leggera inavvertenza di lui non gli è cruda e intollerabile offesa? come aggrava egli ed interpreta a sinistro le azioni più innocenti? come volge a mala intenzione, e cangia in alimento dell'odio che gli brucia dentro, sino i tratti cortesi, gli stessi benefizj? e l'altre passioni son della medesima natura: producono tutte questa alterazione di sensitività; questa rovinosa pendenza della volontà, questa intera cecità rispetto all'oggetto opposto alla passione, e questa falsa acutezza di veduta rispetto all'oggetto che le è consentaneo.

II.

Se la volizione è passata una volta all'atto, come abbiám detto, se l'oggetto si è anche conosciuto, se riman nell'animo un proponimento esplicito o almeno implicito di volerlo; allora vi ha nell'uomo altresì una volizione *abituale*.

La volizione *abituale*, come anco la *virtuale*, è cosa che permane nell'uomo, è uno di quegli atti che si chiamano immanenti. Essa determina e costituisce uno stato dello spirito umano.

Comunemente non si porta la riflessione che sopra gli atti passaggieri; e riesce oltremodo difficile il concetto di un atto che non passa, e che persevera costante nello spirito, senza produrre in esso novità, conservandosi nello stesso essere, non calando, non crescendo d'intensità, non dimandando allo spirito sforzo nè tensione. E pure senza questi fatti niente si spiega nella natura: l'*esistenza* stessa è uno di questi atti: le *potenze* non sono che atti immanenti: gli *abiti* sono un terzo genere di tali atti, sono le potenze più sviluppate, prodotto più innanzi verso il loro termine naturale, verso l'ultima lor perfezione.

Ogni uomo vuole il sommo bene. Questo è un atto naturale immanente; ma da principio quest'atto è solo virtuale, non conoscendo ancora l'uomo il sommo bene, ma solo il bene in comune, nel quale è virtualmente ogni bene e massimamente il sommo bene. Chi dunque tende al bene in comune, tende *virtualmente* al sommo bene. Quando l'uomo comincia ad aver qualche notizia del sommo bene e lo vuole, egli no acquista la prima volizione *attuale*, che si fa poscia *abituale*.

Ora queste volizioni abituali possono esser buone o ree. Se la volizione abituale del ben morale giace nel fondo dell'anima dell'uomo, egli è buono. Se nel fondo all'anima sua giace la volizione abituale del mal morale, egli è malvagio. Lo stato di bontà e lo stato di malizia dipende da esse.

Queste volizioni sono profonde, secrete, velate agli altri, occulte all'uomo stesso che le ha. Per questo fra gli attributi che le divine lettere danno a Dio vi ha quello di essere « lo scrutatore dei cuori » (1). Per questo si legge di Cristo, che egli « sapeva quello che era nell'uomo » (2), cioè qual volizione abituale, se buona o rea, giaceva nel più profondo del suo spirito. Dalle *volizioni abituali* vengono le *azioni*: esse costituiscono l'*albero* del Vangelo, come le azioni costituiscono i *frutti* di que-

(1) *Pravum est cor omnium et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor, et probans renes.* Jerom. XVII.

(2) Jo. II, 23.

st'albero. Perciò si legge, che « ogni albero buono fa buoni frutti. Non può un albero buono far frutti cattivi, nè un albero cattivo far frutti buoni » (1). Chi non vede che si distinguono qui due bontà, la bontà dell'albero e la bontà del frutto? o due malvagità, la malvagità dell'albero e la malvagità del frutto?

La bontà dunque o la malvagità dell'albero sono le volizioni virtuali ed abituali buone o cattive, e la bontà o malvagità del frutto sono le volizioni o azioni attuali buone o cattive.

Concludiamo: le volizioni virtuali e abituali sono un vincolo posto alla libertà finchè durano; ma la libertà può fino a un certo segno cassarle e distruggerle * (2).

2.*

Limite posto alla libertà dalle opinioni (3).

Un legame trova la libertà umana nelle *opinioni* già formate, voglio dire nelle opinioni erronee.

L'opinione è una sentenza ricevuta dall'uomo per vera, ch'egli non pone più ad esame, mettendola fra le cose giudicate e indubitabili.

Vi hanno delle opinioni più o meno influenti sulle azioni, più vicine o più remote dalla determinazione pratica dell'uomo. Ma tutte esercitano qualche grado d'influenza sulla maniera del suo operare, benchè in un modo più viciuo o più lontano, ed en-

(1) Matth. VII.

* (2) A che mai è rivolta la cristiana mortificazione o penitenza, se non a prevenire le insidie, o a cancellare o correggere i residui vestigi di queste volizioni virtuali e abituali, sì che l'animo, il quale finchè esse durano è in qualche guisa servo, consegua perfetta libertà? — Virgilio accenna a Dante il frutto cavato dalla peregrinazione del Purgatorio, in quelle meditabili parole (Purg. XXVII):

LIBERO, dritto, sano è tuo ARBITRIO;

e Dante, pervenuto all'apice de' suoi desiderj, dice alla sua guida (Par. XXXI):

Tu m'hai di servo tratto a LIBERTATE.

(3) V. *Antropologia ecc.*, pag. 468 sg.

trano tutte in parte a colorire il carattere morale dell'uomo, ad atteggiare il suo contegno, e a dirigere i suoi passi nell'umana vita.

Fra le opinioni, massimamente dannose son quelle che contengono qualche errore relativo alle cose morali —

Prescindendo adunque da quella libertà e imputabilità che può esservi stata nella formazione delle opinioni, dico che negli uomini vi hanno talora opinioni invincibilmente erranee, e che in generale, finchè certe opinioni già formate persistono nella mente, esse determinano l'operare dell'uomo, e limitano la sua libertà * (1).

Chi mai, fuor che Dio stesso, può essere il giudice di questa sì complicata, sì arcana, e sì molteplice umana natura? Chi può conoscere le forze di un'illusione? il grado di seduzione che esercita nello spirito l'educazione, l'autorità de' maggiori, le sentenze udite pronunciarsi come certe sin dall'infanzia, le credenze ricevute universalmente da tutti, e respirate a così dire coll'aria? Qual rincalzo non ricevono poi queste opinioni dalle naturali passioni che a loro s'associano, dai sentimenti e dagli istinti? Perocchè le *opinioni*, le *passioni* e i *sentimenti* si modificano scambievolmente, si danno scambievolmente l'indirizzo, e così avviati, armoneggiati, mescolati insieme formano quasi una sola forza, a cui lo spirito soggiace, da cui riceve impulso, una stampa di carattere e per così dire una morale configurazione.

Non parlo solo di passioni e di sentimenti fisici; parlo anche de' sentimenti più elevati propri dell'uomo, della magnanimità

* (1) Anche qui è d'uopo ricordare che si parla di limiti, non di distruzione di libertà, e di limiti non assoluti, ma accidentali e durevoli solo quanto durano la dette opinioni erranee, colle quali l'uomo stesso e la società che lo circonda si poggia di qualche parte della libertà che da Dio ei venne largita. Di qualche parziale opinione poi, di qualche pregiudizio s'intinge, può dirsi, o poco o molto, ogni famiglia, ogni classe di uomini, ogni città, ogni nazione, in breve ogni età e ogni paese; e un'opera lenta, e propria sola del saggio pervenuto ad un alto grado di riflessione, e di modestia insieme, è lo scernerlo, o il liberarsene.

e della grandezza d'animo, del patriottismo, della gloria, dell'amore, della pietà, e di quanto può avervi nell'animo umano di splendido o di prossimo a virtù. Dico che le *opinioni* modificano, sviluppano, o ritardano e involuppano tutti questi sentimenti; come al contrario questi sentimenti modificano, quando siano molto svolti, le opinioni, le appurano e le nobilitano, ovvero le irroziscono e imbarbariscono.

Potrei dimandare al *Corsaro* di Byron l'esempio d'un uomo collocato in istraordinarie circostanze, e avente nella propria natura degli elementi sublimi pel bene e pel male: potrei far osservare quanto sia remoto da ogni tribunale meramente umano il giudizio sull'umana natura così condizionata, in mezzo agli agenti morali interni ed esterni, fra cui si trova il ladrone di mare concepito dall'inglese poeta. Ma mi si direbbe che quel personaggio è finto, che l'umana natura non prese mai quelle forme. Ebbene, invito il lettore a far oggetto delle sue meditazioni un personaggio vero, quello del tartaro Kara-Aly, ucciso sotto i colpi del Knout l'anno scorso in Zarajek (1). Chi potrà dire fra gli uomini, quanto le credenze e le opinioni di questo feroce e insieme generoso assassino debbano avere potuto sulla sua vita, e diminuito altresì l'imputabilità de' suoi misfatti? Il fatalismo maomettano impressogli profondamente nell'animo fin dalla prima età, quanto non valse ad acquietare i suoi rimorsi, e a renderlo da una parte crudele, e dall'altra rassegnato al volere di Dio sino alla morte? (2). Il credersi legittimo sultano di Kazan, usurpatogli lo scettro dallo zio (3), trattato duramente in casa, poi cacciato fra la milizia russa, quanto non deve aver ammassato d'irritazione in un'anima per natura robusta, fiera,

(1) I processi di questo assassino della Russia asiatica furono pubblicati nei giornali ufficiali di Pietroburgo, ed eccitano un grande interesse.

(2) Tanto che videsi colto, gettando via il suo *yaghatan* gridò a chi l'arrestava: « Così ha voluto Iddio, uccidimi o salvami, fa di me quel che tu vuoi; la fatalità mi ha vinto ».

(3) Noussiram-Bey.

piena di vita, per la quale il sommo della gioja era riposto ne' pericoli? Chi potrebbe dire a qual forma di virtù schietta, anche umana e gentile, si sarebbe piegata con altra educazione, con altre credenze, in altre circostanze quell'anima atroce fornita di sensi così elevati, d'immaginazione sì ridente, di lingua sì faconda, che tanto sentiva la gratitudine, la pietà, l'amore per la sua bella Fazry? (1).

ARTICOLO III. DELLA PERFETTIBILITÀ E PERFEZIONE DELL' UOMO.

A)

NELLO STATO DI VIA.



1.°

Perfezione della persona, e perfezione della natura (2).

La perfezione che può conseguire l'uomo col suo sviluppo, cioè coll'uso de' propri principj attivi, o appartiene alla persona, o appartiene alla natura.

Io chiamo perfezione *della persona* quella che risiede nel principio personale, nel principio supremo dell'uomo, nel principio morale. All'incontro perfezione *della natura* io dico quella, che riguarda qualsivoglia principio attivo che forma parte dell'umana natura.

Convien osservare bene questa distinzione tra perfezionamento della persona, e perfezionamento della natura. Egli è manifesto che tutte le potenze dell'uomo possono svilupparsi e perfezio-

(1) Sua moglie, figlia di Noussiram-Boy.

(2) Questo numero, e gli altri seguenti fino all'ottavo, son tratti dal libro II dell'opera inedita, che ha per titolo: *Antropologia soprannaturale*.

narsi, e che la perfezione dell'una non è già sempre condizionata alla perfezione dell'altra; ma che l'una si avvantaggia e si perfeziona talora senza dell'altra, se non anche a spesa dell'altra. Però ogni sviluppo e perfezione dell'uomo come animale, non tiene già la proporzione e norma onde l'uomo si sviluppa e si perfeziona come essere intellettuale. Anzi non di rado avviene che chi diede opera a conservare più studiosamente la sanità e le forze corporali, si trovi aver negletta la coltura delle forze dello spirito, e che gli uomini più dotti e perspicaci non sieno già sempre i più sani e i più robusti. Medesimamente lo sviluppo e perfezionamento delle forze intellettive non va già sempre innanzi d'un passo collo sviluppo e perfezionamento morale dell'uomo: e non è infrequente che chi ha fatto tesoro di più cognizioni e ha rese le sue facoltà intellettuali più perspicaci e più pronte, si trovi aver trascurato la propria moralità o non data la sufficiente coltura al principio morale che in lui risiede. Or la coltura e il perfezionamento del principio morale, forma la perfezione della persona: laddove il coltivamento e sviluppo della parte intellettuale o animale dell'uomo, non forma che una perfezione della natura: poichè il principio morale è il principio attivo supremo che sia nell'uomo, nel quale abbiamo detto consistere la personalità.

Dissi che la perfezione della persona non solo differisce dalla perfezione della natura, ma talora queste due perfezioni si trovano di più in opposizione fra loro. Questa verità, che può parere assai singolare a chi mai non vi pose mente, si rende manifesta mediante un'osservazione che fa colla solita sua acutezza S. Tommaso, cioè: che fra le virtù ve ne hanno di quelle che non esigono alcuna imperfezione nella natura; ma che ve ne hanno altresì di quelle, che per esistere suppongono e richiedono una qualche imperfezione della natura. Delle prime il S. Dottore reca in esempio la carità e la giustizia: e in esempio delle seconde adduce la fede e la speranza, le quali suppongono che manchi il conoscimento o il possesso di ciò che si crede o spera; come pure la penitenza e la compassione, la

prima delle quali suppone essere preceduto il peccato e si forma col dolore, la seconda nasce dalla partecipazione dei mali altrui (1). E veramente non c'è dubbio, che il rammaricarsi de' propri falli, il compatire alla miseria altrui, il credere e lo sperare le cose da Dio rivelateci, sulla sua parola, sono altrettanti atti morali e meritorj, i quali perciò accrescono la perfezione della persona. E tuttavia come si potrebbero fare questi atti perfettivi della nostra personalità, se a farli non ci venisse data occasione da quei difetti di natura, che ne formano come la materia o la condizione? * (2)

Per quanto possa parere altrui strana questa opposizione che talora s'incontra tra il perfezionamento della persona, e quello della natura umana, essa è però un fatto innegabile, e certamente nessun filosofo di buona fede potrà dissimularlo. La ragione di ciò si è che la umana natura, come la natura di qualsivoglia altra cosa creata, contiene in se medesima una necessaria e essenziale limitazione, la quale perciò uò pur Dio stesso avrebbe potuto fare che non ci fosse. E una tale intrinseca e naturale limitazione impedisce che la natura umana sia suscettibile di ogni ingrandimento e perfezionamento, e la assoggetta alla surriferita linea di confine e ad altre ancora, di modo che perfe-

(1) S. I. Q. XCV, art. III.

* (2) Se si ponga mente alla radice delle voci che esprimono le idee e le virtù più delicate, come *pudore* e *pudicitia* (da *pudère* vergognare), *verecundia* (da *vereri* temere), *castità* (da *castigo*), *modestia* (da *modus* limite, misura) ecc., è facile vedere come tutte suppongano innanzi a sé qualche cosa di difettivo, qualche scadimento dal nostro stato primiero d'innocenza, nel quale queste virtù non avrebbero avuto luogo, o meglio avrebbero avuto luogo in altra guisa, e certo con altri nomi sarebber suonate sulle labbra dell'uomo. Chi volesse darsi alla filologia colla mano del cuore, potrebbe trovare in una raccolta di siffatte voci la storia della nostra caduta e del risorgimento, vestigi di umana bassezza e altezza impressi nella coscienza de' popoli, mesto e dolce soggetto di meditazioni sopra gli uomini e le cose, sublime argomento di adorazione e riconoscenza a quel Dio, che, come disse Agostino, piuttosto che uoè permettere male alcuno, giudicò meglio trarre il bene dal male.

zionandosi da una parte, conviene che si renda imperfetta dall'altra; e fra queste due quantità, di cui l'una cresce mentre l'altra scema secondo una certa legge, fissa e determina un *maximum* di bene totale, oltre il quale non si può andare. Della quale limitazione noi abbiamo trattato più lungamente altrove (1).

2.*

*Debito ordine tra la perfezione della persona,
e la perfezione della natura.*

Ora qual è l'ordine che devono avere fra loro la perfezione della persona, e quella che è semplicemente perfezione della natura? Ove si abbia a mente in che noi abbiamo fatto consistere la persona umana, non sarà difficile avvedersi che la natura deve servire alla persona e non viceversa, e che la perfezione della persona vale infinitamente più di quella che è semplicemente perfezione di natura; anzi ch'ella è la sola che costituisca il vero pregio di tutto l'uomo. Poichè la personalità risiede nel più nobile e più alto principio che si trovi nella umana natura, cioè in quel principio volitivo che è ordinato a seguire la verità, e che perciò ha un prezzo assoluto e un potere di fatto e di diritto sopra tutte le altre potenze che compongono l'uomo, e da quel supremo principio devono essere mosse e guidate. Sicchè ove ci avesse difetto nel principio supremo, tutto l'uomo sarebbe con ciò disordinato e guasto: quando, avendovi difetto solamente nelle potenze inferiori, nessuna delle quali è morale per sè, l'uomo non si potrebbe dire per questo assolutamente disordinato o corrotto, mentre la sua personalità sarebbe sana, e l'IO (2) non ubbidirebbe già, ma conserverebbe la sua

(1) Vedi *Teodicea*.

(2) L'IO quando è conforme alla legge della verità e comanda, allora s'immedesima colla persona, come abbiain detto.

dignità di comandare o almeno di non servire ad altre potenze * (1).

E qui mi si permetta di passaggio osservare la illusione e l'inganno, che si fanno gli uomini per ragione di queste due distinte perfezioni della persona e della natura. Si vedono sopra la terra gli uomini divisi in due parti. Una parte è intesa a cercar la perfezione della persona, un'altra parte a cercare quella perfezione che è semplicemente della natura; gli uni e gli altri vanno in cerca di un bene che li renda felici, gli uni e gli altri tentano di acquistare una grandezza, della quale possano compiacersi in se medesimi: poichè ogni uomo vuol sempre essere felice, grande, perfetto, vuole almeno poter essere creduto o poter credersi tale. Intanto, quelli che non si affaccendano se non a conseguire una perfezione e una grandezza che appartiene alla natura e non alla persona, sono manifestamente ingannati: poichè la perfezione a cui volgono l'animo e

* (1) Quando G. C. diceva: « Se l'occhio tuo destro ti fa intoppiare, cavalo, e gittalo via da te; perciocchè egli val meglio per te che uno de' tuoi membri perisca, che non che tutto il corpo sia gittato nella geenna. E se la tua mano destra ti fa intoppiare, mozzala, e gittala via da te; perciocchè egli val meglio per te che uno de' tuoi membri perisca, che non che tutto il tuo corpo sia gittato nella geenna » (Matt. V, 29, 30); egli esprimeva colle più forti parole la suprema necessità di questo ordine. Ed è notevole che non appagarsi di dire, *cava l'occhio, mozza la mano*, ma vie più insistere coll'altro verbo, *gittali via da te, PROJICE absc te*; imponendo così non pare un semplice distacco dai beni e dalle perfezioni della natura quando mettono in pericolo il bene della persona, ma oltre al distacco un gito che escluda perfino la possibilità di qualunque insidioso ricongiungimento. Chi dunque salva la persona col sacrificio di una parte o di tutto il resto della natura, sarà salvo a suo tempo anche in tutta la natura, sarà ampiamente ristorato della gloriosa perdita da Cristo stesso, che disse: « *totum hominem sanum feci* »; venni a sanar tutto l'uomo (Jo. VII, 23); e altrove: « *Omne quod dedit mihi Pater, non perdam ex eo* »; niente di tutto quel che mi ha consegnato il Padre consegnandomi l'umanità, niente andrà perduto (Jo. VI, 39).

le fatiche migliora sì alcune parti dell'uomo, ma non l'uomo stesso. Tutti quelli che si mostrano infaticabilmente industriosi e zelanti per arricchire se stessi, o anche gli altri uomini, di beni materiali, e che non mirano fuorchè ad aumentare l'agiatezza, la prosperità, le delizie della vita, o se si vuole anche tutti i progressi delle scienze e la coltura dell'intelletto, ad esclusione della coltura morale pratica, fermandosi qui, nè volendo riconoscere per l'uomo alcun altro bene di ordine a questi superiore; tutti costoro, dico, procacciano alla umanità una perfezione, che non giunge mai al miglioramento dell'uomo come persona, ma solo a un miglioramento dell'uomo come natura.

E se, intesi alla perfezione della natura, questi uomini si facessero coscienza di non nuocere mai alla perfezione della persona umana, essi presterebbero colle loro oneste fatiche e coi loro studi un preclaro beneficio alla umanità. Ma ove si consideri che noi parliamo di que' soli, i quali non riconoscono possibile nell'uomo altra perfezione se non quella che abbiamo nominata perfezione di natura, e che quindi disconoscono o non curano o certo non apprezzano la perfezione morale e personale; non sarà difficile accorgersi che nei loro tentativi e nelle loro imprese la perfezione della persona dovrà ben sovente venir posta in pericolo, e sacrificata alla perfezione parziale della natura. Poichè, come abbiain detto, queste due maniere di perfezione non vanno sempre di un perfetto accordo fra loro: ma l'una può cadere in collisione coll'altra, per la intrinseca limitazione della umana natura. In tutti questi casi di collisione, colui che non ha mai còlto il pregio della perfezione morale, e che tutto il ripone nella perfezione della natura, non dubiterà di lasciare che la prima venga soppraffatta e distrutta, per la cieca avidità che lo porta verso la seconda. Nè questo è un avvenimento peregrino e raro: anzi è tanto universale, che costituisce quella grande classificazione degli uomini in buoni e cattivi.

*I buoni e i cattivi, i cultori della perfezione della persona
e i cultori della perfezione della natura.*

Non esagero punto: si consideri la cosa con diligenza.

Non sono i soli filantropi quelli che vogliono il bene della natura umana: il vogliono anco gli egoisti, almeno per se stessi. Tutti dunque gli uomini, nessuno escluso, appunto perchè sono uomini, hanno voglia del bene, tutti cercano una perfezione e un ingrandimento. Qual è dunque la differenza, per la quale alcuni son detti buoni e altri son detti cattivi? Non è altra che questa. Alcuni, quelli che son detti buoni, ogniqualevolta si accorgono trovarsi in collisione la perfezione della natura e la perfezione della persona, antepongono questa a quella; di modo che ciò che vogliono assolutamente a qualunque costo e senza condizione alcuna, è la perfezione della persona, e ciò che vogliono con un volere relativo e a condizione che niente soffra la dignità personale, è la perfezione della natura. Al contrario alcuni, quelli che son detti cattivi, preferiscono questa a quella: siechè ciò che vogliono assolutamente e incondizionatamente è una qualche perfezione o bene di natura, e questo loro volere così assoluto, così determinato, impedisce che possano veramente volere il bene consistente nella dignità della persona, poichè questo bene non si può volere se non assolutamente, e chi lo volesse relativamente e sotto condizione, non lo vorrebbe punto. Quelli adunque che vogliono in primo luogo il bene della persona, e subordinatamente a questo il bene della natura, sono i buoni: quelli che non vogliono il bene della persona, benchè vogliano il bene della natura, sono i cattivi.

Trasportiamo questa teoria nell'ordine soprannaturale, vestiamola col linguaggio della religione; noi avremo nelle due classi sovraccaccunate i figliuoli di Dio e i figliuoli degli uomini, i figliuoli della luce e delle tenebre, i cittadini delle due città. La divina Scrittura, parlando de' figliuoli degli uomini, fa nascere di essi i giganti, cui descrive come uomini potenti, uomini avidi

di gloria, intraprendenti, fondatori di città, conquistatori, re (1). Or poi di essi, che pur avevano tante doti di natura, ella dice tuttavia che il Signore non li ebbe eletti, ma si riprovati (2). Ciò avvenne perchè la perfezione, cui questi tendevano a conseguire e a promuovere, non era la perfezione della persona, ma solo la perfezione di alcune parti della natura, che non si può dire semplicemente e assolutamente perfezione dell'uomo * (3). Questa gran divisione del genere umano, queste due stirpi originali dette di Dio e degli uomini, non cessarono mai, ma svilupparsi l'una accanto all'altra, senza venir meno, sino alla fine dei secoli. E i due sistemi, sì in teoria come in pratica, seguiti da queste due grandi fazioni dell'umanità sono così opposti fra loro, così irconciliabili, così esclusivi, che i loro seguaci non possono mai aver pace insieme: onde la perpetua lotta che sempre si scorse e che non può mai posare tra i buoni e i malvagi (4).

(1) Gen. VI, 4.

(2) * *Ibi fuerunt gigantes nominati illi, qui ab initio fuerunt, statura magna scientes bellum. Non hos elegit Dominus, neque viam disciplinae invenerunt: propterea perierunt*, Baruch, III, 26, 27.

* (3) Il filizio progresso de' giganti, cioè il trionfo della violenza e dell'astuzia volta a trovare ingegni di oppressione e di morte, che nel minimo tempo producano le massimo ruine, potrebbe rinnovarsi, ma non sembra verisimile che potesse durare in popoli cristiani, dove il sentimento del bene della persona vien talora copito, ma poi risorge più forte. L'Alighieri che diede ai giganti tutto il canto trigesimo primo dell'Inferno, li giudicò con la sua solita forza e acutezza, chiamandoli *esecutori a Marte* (Inf. XXXI, 50), a Marte ch'egli altrove (Inf. XIII, 144-150) pone simbolo del demonio; e affermando con potente frase scritturale, che la Natura si pentì d'averli generali (Inf. XXXI, 49-57): quasi a dire che la natura, la quale nelle sue opera sempre tende a progredire, s'accorse d'aver indietreggiato con tali parti mostruose, ond'ella ravvisata lasciò l'arte di sì fatti animali per sempre. — De' giganti e della loro attinenza colla mitologia abbiain già parlato alla pag. 233-234.

(4) Nel *Saggio sull'Unità dell'Educazione* ho dimostrato che si danno pure due dotazioni opposte e inconciliabili, la educazione cristiana e la

4.°

*Se gli uomini nello stato d'innocenza
sarebbero stati intesi alla perfezione della persona
e insieme della natura.*

Resta a vedere in che modo, e con che legge di relazione fra loro, si sarebbero queste due perfezioni sviluppate e conseguite dagli uomini innocenti.

Certo è, che fino a tanto che gli uomini fossero rimasti innocenti, nessuno di loro, di spontaneo moto, avrebbe cercato la perfezione della natura a scapito della perfezione della persona; e che perciò queste due perfezioni non si sarebbero trovate, quanto a sè, in lotta fra loro, ma sarebbero sempre procedute con bella armonia. Nè meno si vede cagione, (senza che fosse intervenuta una legge positiva) per la quale l'uomo fosse indotto in necessità di coltivare la perfezione della persona a spese e con danno della perfezione della natura; e può forse anche dirsi che questa cagione per sè non sarebbe nata giammai (1).

Tuttavia non è ripugnante allo stato di uomini innocenti, che questi avessero dato opera all'una e all'altra perfezione in grado diverso; e che alcuni si fossero applicati più a sviluppare e perfezionare le parti della natura, e altri in cambio più di propo-

educazione mondana. Il carattere della prima è quello di tendere a conseguire la perfezione DELLA PERSONA dell'allunno, e della seconda è quello di tendere a conseguire una specie di perfezione, cioè solo quella DELLA NATURA, che è quanto dire di alcune PARTI staccate dell'uomo (vedi gli *Opuscoli filosofici* ecc.).

(1) Dopo il peccato del primo uomo, vedesi data cagione, per la quale in uomini innocenti la perfezione della persona s'ingrandisse a scapito della perfezione della natura. Ciò avvenne nel Redentore del mondo Gesù Cristo, e nella Santa Vergine Madre di lui: sebbene in loro non vi fosse pur ombra di peccato, tuttavia dal peccato degli altri uomini ricevettero la occasione di acquistare dei meriti propri di una virtù la più eroica, cioè coi patimenti e colla perdita della vita medesima sacrificando alla virtù (nel che sta la perfezione della persona) la natura che diedero alla morte.

sito a conseguire il pregio risiedente nella persona: senza però che i primi perfezionando la natura guastassero la personale dignità; nè che i secondi, coll'amore e collo studio messo tutto nell'aumento di tale pregio, corrompessero le altre doti della natura.

Però quelli che si fossero dati di proposito al perfezionamento della persona, avrebbero fatto più degli altri tesoro di perfezione morale, di meriti e di virtù, e quindi avrebbero reso più celere il viaggio loro verso alla somma perfezione umana, a cui tutti eran pur volti. Dal che s'intende come gli uomini, quantunque tutti innocenti, pure si sarebbero distinti fra loro anche pei diversi gradi del merito morale, oltre al distinguersi pei diversi gradi dello sviluppo nelle altre parti della natura.

E non è già che quelli, i quali avessero atteso più a lungo degli altri a perfezionare la natura, non avessero, in ciò facendo, raccolto altresì del merito morale e con esso arrecato non poco di perfezione alla propria persona. Poichè non poteva loro mancare la temperanza, la rettitudine e la giustizia, come nè pure una diritta intenzione di obbedire alla maestà del Creatore. Ma questo merito sarebbe loro venuto per via indiretta, e avrebbe illustrata la loro persona quasi come lume riflesso; quando quei primi che si fossero dati a contemplare le cose della sapienza, della virtù e della divina natura per collocare in essa direttamente il loro amore, dovevano guadagnarsi un merito diretto e molto più sublime, e giunger di un passo più rapido e più sicuro all'altezza di tutta la perfezione personale.

5.*

*Quale delle due perfezioni
avrebbe prima chiamato a sè la riflessione dell'uomo
nello stato d'innocenza.*

Or qui il pensiero si porta naturalmente a dimandare a noi stessi, in quale ordine gli oggetti si sarebbero offerti all'attenzione umana, in qual ordine le potenze dell'uomo sarebbero sviluppate e perfezionate? E se, considerando come l'uomo è -

costituito, possa dirsi che sarebbe stato proprio e connaturale a lui il dar tosto mano a perfezionar direttamente la propria personalità; o piuttosto ch'egli avrebbe dovuto prima prendere a sviluppare e perfezionare le altre parti di sua natura, e solo in appresso, accorgendosi e quasi scoprendo in se stesso più chiaramente la personale dignità, sarebbesi intorno a questa esercitato?

La divina Scrittura, non meno che l'esame della costituzione dell'uomo, dà per risposta che lo sviluppo diretto della persona sarebbe succeduto in ultimo, e dopo che l'uomo si fosse alquanto occupato nello sviluppo e perfezionamento delle altre parti di sua natura.

Poichè, in quanto a quello che dice l'esame della umana costituzione, vedesi manifestamente che le potenze più pronte a muoversi nell'uomo, e le prime a svilupparsi, sono quelle della sensibilità animale. Le quali si trovano subito in contatto, per così dire, coi propri oggetti, cioè con tutta la materiale natura, da cui l'uomo, appena che esiste, vien circondato e stimolato con infinite sensazioni a porre in esercizio tutti i suoi sensi. Sicchè l'attenzione sua è tratta primieramente fuori di sé, e volta all'universo materiale che gli sta presente; e l'uomo non può certo pensare a se stesso, a' suoi atti, all'anima sua che non cade punto sotto i suoi sensi, se non in un secondo tempo, e con un atto di riflessione, quando di ciò gli venga data alcuna occasione, e dopo aver già fatto uso de' sensi, e sviluppate le sue facoltà anche intellettive sulla materia che gli fu posta innanzi dall'universo sensibile.

E questo è ciò che risulta, come dicevo, anche dalla divina Scrittura. Poichè Iddio, dopo creati gli uomini, non disse già loro direttamente: coltivate la vostra personalità, o simile espressione; linguaggio, che non avrebbero potuto intendere; ma disse: « Crescite e moltiplicatevi, e riempite di voi la terra, e sottoponetela, e dominate sui pesci del mare e sui volatili del cielo e su tutti gli animali che si muovono sopra la terra » (1).

(1) Gen. I, 28.

Nelle quali parole è descritto appunto lo sviluppo e perfezionamento non già ancora della persona, ma della natura dell'uomo. E dico inoltre la Scrittura medesima, che il Signore Iddio, dopo aver fatto l'uomo, lo prese e lo collocò nel giardino di piacere perchè lo lavorasse e lo custodisse (1). Dove pure si vede, che l'opera immediatamente assegnata all'attività umana in quei primi istanti, non fu lo studio della sapienza, nè la contemplazione dell'essenza divina; ma fu il lavoro materiale dell'agricoltura, la formazione e l'incremento della umana famiglia, e gli usi tutti che la umana società cavar potesse dall'universo materiale, dai bruti, dalle piante e dai minerali in servizio della perfezione naturale dell'uomo, il quale veniva con ciò rendendosi effettivamente signore e imperante in tutta la natura. All'opposto l'opera molto più grande e più elevata del perfezionamento personale prendeva il suo principio dall'essere l'uomo servo obbediente di Dio. E Iddio all'uomo stesso, in cui aveva riposta la sua immagine e similitudine fornendolo di tutte le facoltà più nobili, aveva lasciato di scoprire col progresso del tempo in se medesimo un universo più grande del materiale, e un giardino da coltivare assai più vago dell'Eden: aveva lasciato a lui di rinvenire la via della celeste contemplazione * (2): sco-

(1) Gen. II, 15.

* (2) Conformemente a quest'ordine di progresso, in sull'entrata del Paradiso terrestre, che sta sulla cima del Purgatorio, a Dante apparisce in sogno la giovane Lia, nella quale i Padri e Dottori cristiani videro un simbolo della vita attiva ed esterna; o Lia promette al poeta più tardi la vista della sorella Rachele, tenuta per simbolo della vita contemplativa o interna. Quando poi è dentro al giardino già abitato da' nostri progenitori, Dante incontra dapprima la graziosa e sorridente Matelda, che coglie fiori, e canta, e gli rammenta lo sacro parole del Salmo 89, *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exultabo*: e solo più tardi vedo comparire i sublimi simboli della Chiesa, e Beatrice che lo motto nella contemplazione dello più alto e divino cosa. Nè forse è difficile conciliare la sentenza di coloro che Matelda dicono figura della Vita operativa con la sentenza di chi, non ha molto, la disse figura dell'Innocenza.

perta la quale, sarebbe cominciata in lui quell'arbitrio di elezione, di cui parlammo, cioè l'arbitrio di dedicare se stesso più direttamente a perfezionare la persona, ovvero di continuare nel modo già detto a perfezionare la natura.

Dissi però altresì, che Iddio non aveva lasciato di dare a questo perfezionamento della persona una spinta indiretta fin da principio. Poichè, dopo aver donati all'uomo in cibo tutti i vegetabili che produceva la terra, soggiunse dandogli un precetto di ubbidienza; « Ma del legno della scienza del bene e del male non mangerai; perchè in qualsivoglia giorno tu ne mangiassi, di morte morrai » (1). Nelle quali parole Iddio chiama l'uomo all'obbedienza, la quale doveva appunto perfezionar la persona di lui con un merito morale. Ed è degno di osservazione, che questa perfezione o merito personale che Dio intendeva di promuovere nell'uomo con quel precetto, doveva promoversi a scapito o certo a mortificazione della natura, mentre la natura veniva impedita dal dilettersi e nutrirsi di quel frutto bello a vedersi e soave a mangiarsi, il quale eccitava in essa natura un appetito di sè che domandava di essere soddisfatto. Ma per la limitazione dell'essere creato, che abbiamo accennato di sopra, quella perfezione personale, che procedeva dall'obbedienza a un precetto positivo, non poteva acquistarsi se non a condizione che la natura in alcun modo rimanesse rattristata e delusa nelle sue voglie * (2).

Chè veramente gli ingenui e vaghi alti di Matelda ricordano sì una innocenza primitiva a cui un sospiro segreto ci tira, e a cui non si può ritornare che per penitenza o grazia; ma insieme ricordano una innocenza lietamente operosa, quale s'addiceva alla rosea creatura posta da Dio nel bello giardino *ut operaretur et custodiret illum*.

(1) Gen. II, 16-17.

* (2) L'Alighieri, dicendo di Eva (Purg. XXIX, 25-27):

Che, là dove ubbidia la terra e il cielo,

Femmina sola, e pur testè formata,

Non sofferse di star SOTTO ALCUN VELO;

nello ultimo parole, più ancora che al sacrificio dell'appetito sensuale, allude al sacrificio dell'appetito intellettuale, nudo Iddio chiedeva alla sua creatura,

*Se il perfezionar la natura avrebbe offerto all'uomo innocente
un lavoro di lunghezza indefinita.*

Qui nasce la domanda, se queste due perfezioni sieno di tale indole da poter crescere di lor natura sempre più indefinitamente.

In quanto alla perfezione della natura, io eredo che si possa rispondere affermativamente. E del mio credere alla indefinita perfettibilità della natura, la ragione si è questa. Tale perfettibilità si estende 1° a sottomettero tutto il mondo materiale all'uomo, cioè a trar da esso, e dalle cose tutte in esso comprese, gli usi tutti che possono prestare ai bisogni, ai piaceri e ai servizi d'ogni maniera, che l'uomo possa da esse bramare; 2° a riempire tutta la terra di uomini quanti ella ne può cospirare, e di questi uomini, fra sè concordissimi come membri di una sola famiglia, formare^o la più pacifica e virtuosa società che possa essere, e dalla quale risultino agli individui tutti gli agi e i piaceri sociali; 3° finalmente ad acquistare una perfetta cognizione di tutte le create cose, per modo che ciascuno degli uomini abbia ricca la mente di una scienza perfetta, e sia così appagata quella curiosità che li porta a bramare di conoscere la natura delle cose fin dove ella si stende. Or se dei due primi punti non può con sicurezza affermarsi che presentino alla umanità un campo al tutto indefinito da percorrere, benchè non ci sia dubbio che questo campo sia così ampio, che l'occhio umano non può scorgervi confine; il terzo punto però, cioè quello che riguarda il sapere, pare che offerisca all'uma-

non gittano da sè il benefico velo che lo ascondeva la sperimentale notizia del bene e del male, mortificasse il seducente stimolo della curiosità, privandosi d'un frutto ambiguo, senza vedero di ciò altra ragione che il divino volere. Il velo accennato dal poeta fa potente contrasto con ciò che avvenne allorchè, secondo il divino libro, *gli occhi di ambedue si furono aperti*, e pur si sentirono gravati di un volo tanto più fito e più molesto del primo.

nità un viaggio indefinitivamente lungo. Poichè la natura creata non solo è vastissima e profondissima materia al sapere dell'uomo, ma può dirsi a ragione che ella non ha fondo, mentre si avvolge tutta, per così dire, di infiniti, o il vestigio della divinità che l'ha creata risplende ove che sia, per modo che ogni intelletto umano vi si perde e smarrisce senza trovarne l'uscita: nè appieno si può giammai conoscere la creatura se appieno non si conosce quel Creatore, che non solo l'ha creata una volta, ma che di continuo la sostiene e la crea e quasi volevo dire la nutre di se medesimo. Basta domandarne i matematici, che hanno alle mani la sola materia più esteriore e superficiale della natura, quale è la quantità, e pure a ogni passo si scontrano in quella terribile idea dell'infinito, che li sgomenta e li trae fuori di tutti i limiti delle cose reali. Che dirò della fisica, della fisiologia e della patologia? Nelle quali scienze, ove non si considerino superficialmente ma con occhio profondo e metafisico, mirasi il volto della natura tanto maestoso, e i suoi intendimenti così segreti, e le sue leggi così auguste, e il suo principio un mistero così inesplicabile, che pare assai più proporzionato alla intelligenza di una deità, che a quella dell'uomo? * (1)

* (1) Augusto a col pajono questo parolo intorno alla Natura, e tali da rioscir esse a tutti i fedeli cultori di essa. Il nostro secolo ha invero il merito di essere volto infaticabilmente a donar la materia e a scoprire ogni di nuova forze, nuove leggi in tutti i regni della Natura. E noi co oe ralleghiamo sinceramente, e con gratitudine profitiamo de' vantaggi ch'egli ci vien moltiplicando: anzi osiam dire ch'egli non può acdar tanto innanzi nel bello arringo, che noi ancor più non desideriamo, e con aspettiamo da lui. Ma coe tutto questo, ci duole che non sempre l'avanzamento intellettonlo voglia farsi compagno all'avanzamento personale o morale, dove sia il meglio dell'umana dignità. La scolpita imagine del Genio di Franklio imprigionatore del fulmine, opera che oella recente esposizione de' lavori di belle arti a Milano procacciò laida e al giusta ammirazione al giovane artista genovese Monteverde, ritrae e compendia in gran parte gli spiriti o gli intendimenti del secolo nostro. Ma meditando su quell'immagine, che non ci fu dato vedere so

Se all'uomo innocente s'offeriva un'opera di progresso indefinito nell'attendere alla perfezione della persona.

Quanto poi al perfezionamento personale esso può considerarsi o nell'ordine della sola *natura*, o anche nell'ordine della *grazia*.

a)

Nell'ordine della natura * (1) io ritengo che questo perfezionamento personale debba dirsi di un progresso sotto ogni aspetto in finito, ove ben si consideri l'atto morale. L'atto morale, come ho mostrato nel libro dei *Principj della scienza morale* * (2),

non delineata in carta, ci parve che il valento scultore non abbia impresso nel volto di quel Genio le sembianze più convenienti al bellissimo concetto; o sospettammo che col sublimi tratti piovutigli primamente nell'alta immaginazione d'un genio benefico, egli abbia dipoi inconsapevolmente accolto o commisto qualche men nobile tratto d'un genio tutt'altro che salutare. Meglio del riso malizioso, che può far venire in mente un beffardo ladroncello o soppiantatore della natura, o quasi il Prometeo de' nostri tempi, avremmo amato in quel genio un benigno sorriso, che fiorendogli appena sulla labbra e ammurbidendo tutta la faccia maestosamente sicura e tranquilla, manifestasse il sapiente amico della Natura, col quale questa figliuola di Dio tratta con celeste domestichezza, e, ogni volta che lo si accosta, gli disasconde alcuno de' suoi sublimi segreti a beneficio de' mortali.

* (1) È evidente come le cose qui dette dall'Autore s'appoggiano a una pura ipotesi, o una astrazione fatta in servizio della scienza antropologica: dacebbè egli avea già prima dimostrato come la sacra Scrittura, e la Chiesa, o la stessa ragione in quel po' ch'ella può dirne, concorrono ad affermare che l'uomo fu creato da Dio in istato di grazia, non già di mera natura.

* (2) Qui si allude certamente all'articolo II del capitolo VII de' *Principj della Scienza morale*, dove è detto: « Le azioni morali s'imputano al suo « autore, cioè si reputano a sua lode o a suo biasimo. Questa imputazione « è maggiore quanto è più grave la legge, o quanto più concorre l'efficacia « della volontà all'atto buono o reo. L'efficacia della volontà si misura tanto « dal grado della *intensione* col quale la volontà si trae all'atto, quanto dal « grado di *libertà* ch'ella gode in facendolo ».

risulta da due elementi, la *legge* e la *volontà*; e l'atto morale è tanto migliore, quanto più grave è la legge, e quanto più ferma è l'adesione della volontà alla medesima. Or sia da parte della legge, sia da parte dell'adesione della volontà, la perfettibilità morale è indefinita.

E veramente la legge non nasce che dalla cognizione dell'oggetto, verso il quale si pratica l'atto morale. Gli oggetti poi, verso i quali si praticano tali atti, sono Dio e l'uomo; onde le due leggi supreme della morale imperanti l'amor di Dio e degli uomini. Ma la cognizione di Dio nell'ordine naturale può sempre crescere indefinitamente; non solo perchè Iddio, di natura infinito, è per sé fonte inesaurita di cognizione all'uomo, ma anco perchè l'uomo, sebben colle forze naturali possa crescere sempre nel conoscimento di Dio, tuttavia non può mai attigner tanto di questo conoscimento, che appieno lo soddisfaccia e lo bea. Vi ha dunque una gradazione indefinita nella cognizione, che l'uomo può naturalmente acquistare della divina natura: e ciò trae con sé, che la legge di onorare Iddio si renda per l'uomo indefinitamente sempre più grave, a tale che egli possa e deva esercitare verso Dio un grado di amore e di riverenza sempre maggiore: il che aggiunge all'atto suo di continuo anche un maggior grado di merito.

Dalla parte poi dell'adesione della volontà, non si vede modo parimenti di assegnare alcun termine al crescimento d'amore della medesima. Poichè non essendo ella mai appieno soddisfatta e sazia del possesso che di Dio naturalmente aver potesse, non c'è ragione per cui dovesse fermarsi nel suo sforzo di tendere a possederlo via più con vivo amore. Senza che, la umana natura e l'umana volontà ha già in se stessa qualche cosa d'immenso e d'indefinito, nè possiamo assegnare giammai un grado di affetto tanto grande, che un altro maggiore non si possa in lei pensare possibile.

Laonde non pare a dubitarsi, che la perfettibilità personale della umana natura sia pur essa suscettibile di un progresso al tutto indefinito, che non potrebbe interrompersi se non per morte.

Venendo alla perfezione personale per opera della *grazia*, la differenza fra gli aumenti successivi della *grazia* nello stato presente della umanità, e nello stato primitivo, consiste in questo, che il crescere della *grazia* nella umanità presente non può giammai essere tale, che si levi senza la morte alla visione beatifica di Dio: laddove nello stato primitivo non ci avea morte, e si passava allo stato di gloria per successivi incrementi di grazie.

La ragione, per cui l'uomo non può ora congiungersi pienamente al sommo Bene se non intervenendo la morte, è fondata nella natura propria della *grazia* del Redentore; la quale, come abbiamo detto, non è affissa alla natura, ma alla persona, onde non tutte le parti della natura vengono da essa tosto medicate e redente, mentre anzi la parte animale rimane sempre, più o men, disordinata e quindi degna di esser data in preda alla morte. E la visione piena di Dio non può conciliarsi nell'uomo con tale disordine; sicchè egli non è atto a vedere Dio fino che veste la carne del peccato * (1). Quando si dice uomo, si dice prima un animale, e poscia gli si aggiunge la intelligenza e la *grazia* quasi su quel primo fondamento; onde sarebbe assurdo il supporre che un animale corrotto potesse esser levato alla piena partecipazione e visione della divinità.

Ma così non era degli uomini innocenti. La loro natura era perfetta, la *grazia* affissa alla natura, la parte animale non ritrosia a seguire secondo suo modo l'altezza dell'intelletto e della volontà, la quale teneva dietro alla *grazia* fedelissimamente. Allora tutto l'uomo congiungevasi a Dio per *grazia*, nè egli avea nulla a distruggere in se medesimo, ma tutto era degno di vedere svelatamente la faccia di Dio * (2). È dunque a cer-

* (1) Indi meglio s'intende la forza di quelle parole di Dio ne' sacri libri: *Non enim me videbit homo, et vivet* (Exod. XXXIII, 20).

* (2) Ivi è d'uopo richiamare alla memoria la trasformazione d'Adamo innocente esposta alla pag. 37 agg; e il *sopravestirsi* d'una nuova vita, necennato da S. Paolo Cor. V.

care come sarebbe probabilmente avvenuto questo discoprimento graduato del volto di Dio all'uomo innocente, con che egli sarebbe stato pienamente inebriato di beatitudine.

Gli aumenti della grazia avrebbero tenuto una certa proporzione cogli aumenti dei meriti morali. Ora il corso della crescente perfezione morale abbiain veduto esser doppio, cioè che l'uomo avrebbe potuto crescere in perfezione morale e in meriti tanto per la via di una sempre più chiara notizia di Dio oggetto principale de' suoi atti morali, quanto ancora per mezzo di una sempre maggior forza di adesione di volontà all'atto buono e morale. A questo doppio progresso di moralità e di merito doveva pur corrispondere una duplice successione o serie nei gradi della grazia

B)

NELLO STATO DI TERMINE.

1.°

*Virtù e felicità, iniziate in questa vita,
si compiono nell'istante medesimo in cielo (1).*

Trasportiamoci a quell'atto ultimo e perfetto di riunione dell'uomo con Dio, dove ad un tempo si ha perfetta la virtù e perfetta la felicità; a quell'atto che la cristiana rivelazione ci addita ne' beati del cielo, dove si compie il corso dell'uomo.

In quest'ultimo atto Iddio è la *forma* dell'intendimento umano, come si esprimono i maestri in divinità: cioè Iddio è veramente e immobilmente percepito dall'uomo. L'uomo *riconosce* volontariamente l'Essere infinito che *percepisce*, questa è la *virtù*: la conseguenza necessaria della *ricognizione* volontaria è l'*amore*, cioè la *fruizione* dell'essere (2). La fruizione piena dell'Essere assoluto

(1) V. *Storia comparativa e critica de' Sistemi intorno al principio della Morale*, pag. 472-474.

(2) Platone definisce egregiamente l'amore « fruizione di bellezza ».

è la piena beatitudine. Io distinguo questi due passi ne' beati: 1° ricognizione o sia adesione volontaria, 2° amore o fruizione; non perchè nel beato sieno distinti di tempo; ma solo perchè essi sono distinti di concetto, essi hanno un ordine naturale fra loro * (1). Per altro l'inclinazione della volontà al bene infinito, alla sua adesione, alla sua piena ricognizione, è già formato dall'uomo in questa vita; e colla morte questa inclinazione è resa permanente e immutabile. Il presentarsi adunque all'anima l'essenza divina, il percepirla, il riconoscerla e l'amarla e fruirla, si fa in uno istante alla morte dell'uomo virtuoso. Indi è che la *ricognizione* o adesione della volontà al sommo bene, che continua nella vita futura dell'uomo giusto, sebbene cessi d'esser libera, per la infinita bellezza e bontà che si discopre ad esso uomo nell'infinito bene, tuttavia è libera nella sua origine: perocchè, come dicevo, ella si formò nella vita presente, dove ancora vi avea nell'uomo la libertà indeterminata. E però non solo in cielo v'ha la virtù morale perfetta, consistente nella piena adesione della volontà al sommo essere; ma se si riferisce quella adesione alla sua origine, trovasi che rispetto a questa origine può giustamente dirsi anco radicalmente meritoria. Nel primo atto adunque, col quale il giusto apre gli occhi a vedere il volto divino, lo stima e l'ama per quel che vale; è morale, è virtuoso, è, coll'alto stesso, senza fine felice.

* (1) Chi ben comprenda la sentenza dell'autore, saprà compatirla colla dottrina di S. Tommaso, che la radice della beatitudine mette non già nell'amore, ma nel vedere di Dio: dottrina difesa dall'Alighieri, che dopo aver detto che lo spirito in cielo ha tanto diletto, *Quanto la sua veduta si profonda*, soggiunge tosto (Parad. XXVIII, 109):

Quinci si può veder come si fonda

L'esser beato nell'atto che vede,

Non in quel ch'ama, che poscia seconda;

e dipoi nel canto trigesimo definisce, per così dire, il Paradiso, chiamandolo:

Luce intellettuale piena d'amore,

Amor di vero ben pien di letizia,

Letizia che trascende ogni dolore.

Qui si opporrà probabilmente, che in questo sistema pare la virtù somma non avere tutto il disinteresse richiesto alla virtù, appunto perchè virtù e felicità si compiono con un istante medesimo.

Ma facilmente a ciò si risponde: egli è vero, che la virtù e la felicità si compie nel momento medesimo in questo sistema; ma ciò non toglie la distinzione de' due atti, coll'uno de' quali si *riconosce* o apprezza praticamente l'essere, coll'altro si *fruisce*. Questi due atti hanno un ordine fra loro, come dicemmo: di modo che questo secondo dipende dal primo: il primo è causa, ed il secondo effetto: ora al primo appartiene la virtù, al secondo la felicità: quella prima adunque è disinteressata appunto perchè precede a questa, e non dipende da questa. Non si apprezza Iddio perchè bene nostro unicamente; si apprezza perchè è il bene in sè. Apprezzandolo noi così, ridonda in noi la fruizione di lui, quale effetto dell'adesione e applicazione di noi stessi a lui. — Ma questi due atti coesistono. — Coesistono, è vero, nell'atto della vision beatifica; ma non nascono pure allora. La origine di essi conviene cercare, come dicemmo, nella vita presente. È nella vita presente, noi dicevamo, che l'uomo virtuoso dà alla sua volontà quella piega che il porta verso il bene assoluto: nella vita presente *riconosce* questo bene assoluto tanto quanto il conosce, ed è determinato a riconoscerlo di più, più che il verrà conoscendo e percependo. Quest'atto di ricognizione è dunque antecedente in radice all'atto della visione beatifica, che si compie nella vita futura: perciò questo secondo non influisce su quel primo, e non lo rende punto nè poco interessato. Anzi sovente la determinazione di amare Iddio in questa vita equivale a una determinazione di rinunziare alle gioie di ossa e d'incontrare guai e sventure. L'atto di ricognizione adunque che si fa in cielo, essendo disinteressato nella sua origine, conserva lo stesso carattere di disinteresse per tutta l'eternità; perocchè è sempre quell'atto che si continua e si svolge.

Differenza fra il giusto in terra, e il giusto in cielo (1).

Una differenza che v'ha, secondo il dogma cristiano, fra la condizione di un giusto sulla terra, e la condizione di un giusto pervenuto all'ultimo suo stato in cielo, si è questa. Il giusto sulla terra ha intorno a sè molti beni apparenti, che non dipendono da lui, e che perciò gli possono essere rapiti, sia dalle cause naturali, sia dalla malvagità degli uomini: avendone però degli altri anche in terra, che niuno gli può rapire. All'opposto in cielo tutti i beni gli sono assicurati: di più, dipendono da lui: perocchè, secondo questa divina filosofia, l'anima del giusto vede Iddio e lo possiede con un atto suo proprio, e mediante il possesso di Dio ella possiede coll'atto stesso l'altre cose unite seco: onde niuno le potrebbe più torre, o offendere il corpo (risorto l'uomo), come quello che dipende solamente dall'anima, e non è più in balla di nessun'altra creatura * (2).

Tale differenza segna appunto la distinzione fra il bene che accompagna la virtù nell'altra vita, e il bene che accompagna la virtù in questa vita. Perocchè, non potendo esser ben nostro se non quello che è in assoluta e pienissima nostra balia, viene di conseguente, che nell'altra vita la virtù sia accompagnata dalla pienezza de' beni senza male alcuno; all'incontro nella presente sia accompagnata solo da quella parte de' beni che dipende dalla volontà dell'uom virtuoso, e quanto a quelli che

(1) Vedi *Storia comparativa* ecc., pag. 475-477.

* (2) L'anima del beato, anco se di cielo dovesse scendere nel bel mezzo delle fiamme dell'Inferno, potrebbe dire a' dannati ciò che le fece dir Dante (Inf. II):

*Io son fatta da Dio, sua mercè, tale,
Che la vostra miseria non mi tange,
Nè fiamma d'esto incendio non m'assale;*

che ricorda quel della Sapienza (III, 1): *Iustorum animae in manu Dei sunt, et non TANGET illos tormentum mortis*; e l'altro del Salmo 22: *Nam, et si ambulavero in medio umbrae mortis, non timebo mala, quoniam TU MECUM ES.*

non dipendono interamente da questa volontà, il giusto soggiaccia ad esserne privato: sebbene una provvidenza speciale vigili anche quaggiù sopra di lui, e diriga ed ordini con sapienza e bontà infinita queste stesse privazioni, e queste sofferenze parziali del virtuoso.

Ma or quali cose rimangono beni propri del giusto e inammissibili nella presente vita? — La verità, la giustizia, Dio co' suoi doni interiori, e colla sua provvidenza esteriore; — ecco i tesori che garantisce al giusto nella vita presente il dogma cristiano. Ma chi può apprezzare questi tesori? — Il giusto solo, il quale li apprezza infinitamente, spregiando come vil fango ogni altra cosa * (1), e, del quale a ragione fu detto:

Si fractus illabatur orbis,

Impavidum ferient ruinae (2).

Ora se egli è vero che felice è colui, che chiama se stesso a pieno soddisfatto e contento; chi più felice del giusto cristiano, il quale anco in mezzo alle croci ed ai patimenti non sa trovar modo nè guisa di ringraziare abbastanza Iddio, che di continuo ammira ed esalta senza fine verso di sé benefico, profuso, soverchiante d'ineffabile misericordia? Volle Iddio per vero che anche in questa vita, e in un oceano, per così dire, di mali terreni, il gaudium dell'nom virtuoso, come Cristo promise, fosse pieno. Ma tutto ciò si compie in quel segreto, dove vive la gioia incredibile, la pace inescogitabile,

• Pace che il mondo irride,

• Ma che rapir non può (3).

* (1) Sole il giusto può apprezzar la giustizia, perchè apprezzarla e desiderarla è già principio di giustizia, di quella giustizia che si dee compiere perfettamente nell'altra vita. Onde G. C. disse: « Beati coloro che han fame e sete di giustizia, perciocchè saranno saziati » (Matt. V, 6): acconando appunto a quella beatitudine che si compirà quando l'inclinazione a giustizia, già incosta in questa vita, avrà piena e immutabile stabilità, come fu detta nel numero anteriore, e l'anima, aderendo a Dio Giustizia e Felicità insieme, sarà satollata dell'una e dell'altra.

(2) Horat. Lib. III, Od. III.

(3) Manzoni, Inno della Pentecoste.

CAPO III.

DI ALCUNI ISTINTI, AFFEZIONI, FACOLTA' PIU' NOTEVOLI NELL'UOMO.

ARTICOLO I.

ISTINTI CHE SON PROPRI DELLA VITA INTELLETTIVA O A LEI S'ACCOMPAGNANO E NE PRENDONO NUOVO COLORE.

A)

VESTIGI DELLE UMANE INCLINAZIONI NEL BAMBINO.

1.°

Il primo riso del fanciullo (1).

Io congetturo, che il momento nel quale l'intelligenza si apre alle sue operazioni, sia segnato dal primo riso del fanciullo (2). Con questa ineffabile espressione della sua gioia,

(1) V. *Del Principio Supremo della Metodica ecc.*, n. 123.

(2) Questa prima età, in cui non opererebbe ancora nel bambino che l'attività sensitiva, durerebbe sei settimane, giacchè dopo sei settimane si manifestano in lui il riso o le lagrime. — Il bambino occuperebbe la prima settimana della sua esistenza, nel mezzo dell'aria esterna e degli altri stimoli che già dappertutto il circondano o premono, a rinvenire dallo stato di sonno, in cui il sentimento è interno o tutto in sé raggomitato, allo stato di perfetta veglia, in cui si rende presente al mondo di fuori, spiegando la sua convolta attività sensitiva e ponendola in comunione cogli oggetti corporei

egli pare che il bambino saluti l'alba del giorno, che a lui traluce. L'anima sua ragionevole rallegrasi della verità, che ritrova, e a sè stringe quasi di slancio. Ah che il primo atto dell'intendimento deve pur essere all'anima umana un grande istante, un istante solenne, il sentimento d'una nova vita ed immensa, la scoperta della propria immortalità! È egli possibile che un avvenimento sì stupendo e sì repente nel bambino (quantunque l'adulto non possa formarsene alcuna idea) non si manifesti al di fuori con segni di esuberante letizia? Avete dunque ragione voi, o madri, che aspettate con sì gran desiderio, che provocate, che accogliete con sì gran tremito dei vostri visceri il primo sorridere dei vostri figliuoli. Ah! voi sole siete le interpreti veritiere di quella prima parola infantile, che in forma di riso si espande sulle labbra e negli occhi e in tutto il volto di quel piccolo essere intelligente; voi sole ne intendete il mistero; intendete che egli da quell'ora vi conosce, e vi parla; e voi, primo oggetto dell'intelligenza umana, sapete voi sole rispondere a quel linguaggio d'amore, e rendervi quasi direi immagini e tipo della verità, che è intelligibile, e che luce per se medesima * (1).

a lui stranieri. Ciò egli fa dando principio all'alterno movimento del sistema nervoso, il quale gli deve continuare regolarmente tutta la vita (V. *Antropologia*, n. 355-365). Finita questa operazione importante, che esige tutta l'attività del novo nato, regolato bene un movimento di tanto interesse, al che è giunto dopo sei settimane, il bambino ha l'agio necessario all'altra grand'opera di dar moto alle potenze intellettive.

* (1) L'autore aggiungo qui il testimonio di *Mad. Necker de Saussure*, e finisco citando l'incomparabile verso di Virgilio (Egl. IV, 50):

Incipe, parve puer, RISU COGNOSCERE matrem:

verso, a cui il miglior de' commenti non lo parole dianzi citate di A. Rosmini, o la preghiera di A. Manzoni al divino Spirito:

Spirà de' nostri bamboli

Nell'INEFFABIL RISU.

Io ho già accennato che non poco sospetto, che vi abbia una comunicazione tra le anime stesse mediante le sensazioni. Questo sarebbe un fatto degno di meglio verificarsi colle più accurate osservazioni * (2). Intanto mi sia lecito dire di più, sempre

(1) V. *Del Principio Supremo della Metodica* ecc., n. 128.

* (2) L'autore espone già nell'*Antropologia in servizio della Morale* l'opinione, che le sensazioni (almeno quelle del tatto) che noi abbiamo da un corpo animato, o quello che abbiamo da un corpo inanimato, sono specificamente diverso, ricevendo noi in quelle primo una certa comunicazione dell'anima stessa, di cui vive il corpo che ce le produce; o in più d'un luogo distingue questi sentimenti colla voce *animastici*, aggettivo che venne usato da altri buoni scrittori italiani in senso eguale o affine ad *animale*, ma ch'egli senti il bisogno di riservare a questo solo specie di sentimenti. Nella *Filosofia del Diritto* egli ritorna sulla stessa opinione là dove tocca degli umani sentimenti che si possono destare dal tocco della mano, dall'amplesso, dal bacio onesto ecc. (Vol. II, n. 1051), o più ancora dove parla dell'opera misteriosa della generazione (n. 1060). E certamente (per usar delle parole dell'autore) « a chi consideri che la vita individuale ha una forza espansiva e comunicabile a que' corpi ch'ella può invadere, o certo una virtù d'individuarsi seco, il che vedesi nella nutrizione e in altri fenomeni, non riuscirà difficile a concepire e ad ammettere che fra due corpi vivi posti in contatto avvenga una totale comunicazione di vita, o l'uno senta l'anima stessa dell'altro: massime quando trattasi d'amanti, i quali l'un nell'altro vorrebbero fondersi ».

A rafforzare poi una tale sentenza sarebbe facile l'accumulare un gran numero di lezioni tolte da' poeti o prosatori, e dall'uso stesso volgare. Ma non è solo la poesia, che, ad esprimere per es. la potenza arcaica del bacio, ci dice in *Properzio* (I, XIII):

Et cupere optatis ANIMAM DETONERE labris;

non è solamente l'uso romano, che, o significare per es. gli effondimenti dell'anima per lo sguardo, usi il nome *OCCULI* siccome un sinonimo di *VITA*, di *ANIMA*, di *AMORE*, come può vedersi anche in parecchi passi di *Plauto* e *Terenzio*, che sembrano confermare quel detto dell'antico naturalista: *Profecto in oculis animus habitat* (*Plin.* II. 37. 54). Lo stesso libro divino,

in via di conghiettura, che inclino a credere che non solo il soggetto colle sensazioni ricevute da una persona provi un sentimento, che è effetto immediato dell'anima *intelligente* che opera nelle sensazioni cagionate; ma che una simile comunicazione avvenga pure tra le anime meramente *sensitive*. Quando il gatto giovanetto gioca colla pallottola di carta, o colla fettuccia appesa, io peno a credere, ch'egli vi cerchi solo il mutare delle sue sensazioni materiali, ma anzi sospetto che egli istintivamente vi cerchi qualche cosa di animale, di vivo, di cosa che si mova da sè: e che egli invecchiando non giochi più, disingannato, perchè oggimai ha imparato a distinguere meglio ciò che è animato da ciò che è inanimato. Mad. Necker fa a questo proposito un'assai fina osservazione sui bambini: ella rende ragione appunto del perchè i bambini s'annoiano dei loro giocarelli, dicendo, che ciò avviene quando hanno esauriti tutti i nuovi aspetti e abbattimenti; giacchè fino a che trovano casi nuovi, per loro di vedere un moto spontaneo, un'anima nelle cose materiali; ma quando non possono eavar più niente di nuovo, allora la cosa a' loro occhi è morta, e non ha più niuno interesse (1). A questa stessa tendenza verso le cose animate si deo forse attribuire l'attrazione, che esercitano sopra certi animali le cose brillanti: dell'allodola dicesi, che s'appressa allo specchio, dell'usignuolo a tutto ciò che luce, e le gazze si sa che hanno l'istinto di rubare e di nascondere i gioielli (2). Ma lasciando questi ed altrettali fatti, nei quali gli animali s'ingannano coll'aspettar di trovare un animale in ciò che si muove, o che dà delle mutevoli sensazioni; egli è indubitato, che vi

descrivendoci il subitaneo affetto di Jonata alla vista o alla parola umilmente altera di David innanzi a Saille, dice: *Et factum est cum complexset loqui ad Saul, ANIMA Jonathae CONGLUTINATA EST ANIMÆ David* (I. Reg. XVIII, 1): locuzione potente che compare altra volta nella Bibbia per affetto men nobile o più tempestoso (Gen. XXXIV, 3).

(1) *L'Éducation progressive*, L. III, o. V.

(2) Cissoun conosce l'Opera di Rossini intitolata: *La Gazza ladra*.

ha tra gli animali della stessa specie una tutta speciale domestichezza somiglievole all'amicizia. Quanto piacer non provano a giocular tra loro i cagnolini, i gatti ecc.? Molti animali vivono a mandre, a truppe, quasi famiglie o tribù e popoli. Tutto ciò che riguarda la convivenza per cagion della generazione, e l'allevamento de' figliuoli, pare che supponga questo principio della comunicazione delle anime. Intanto si può mettere tra i fatti al tutto certi, che le sensazioni che gli animali si cagionano tra loro, sono tali sensazioni, quali non possono avere da nessuno degli oggetti inanimati. L'affezione che i genitori di tutte le specie mostrano pei loro nati, è un istinto che troverebbe facilmente la sua spiegazione nella supposizione che posi innanzi. Una certa affinità sensuale si trova ben anche tra animali di specie diversa: il cane, il cavallo, l'elefante ecc., prendono fra loro una scambievole affezione: all'uomo poi si legano con stretti vincoli di domestichezza e fedele servitù molti animali. Al principio stesso di un'azione secereta, scambievole delle anime convien forse attribuire anche le avversioni e inimicizie di certi animali verso certi altri, come del gatto verso il topo, ecc. Or poi data questa comunicazione delle anime sensitive, ella deve aver luogo anche nel fanciullo; ma non penso ch'ella operi prima della comunicazione dell'anima intellettiva: nel primo riso adunque parmi che l'una e l'altra incominci.

3.°

Il bambino vede e cerca la vita e l'anima in tutte le cose (1).

Nell'età prima le prime sensazioni furono di cose inanimate e solamente più tardi ebbe il bambino i *sentimenti animastici*, di cui abbiamo parlato.

Ma nella seconda età, in eni si mette in movimento l'intelligenza, avviene l'opposto; il primo passo della facoltà conoscitiva sembra quello, come abbiamo detto, che reca l'uomo a

(1) V. *Principio Supremo della Metodica ecc.*, n. 133.

percepire cose animate: percepisce l'anima della madre sul suo volto, e tosto simigliantemente nell'altre cose tutte cerca la vita e l'anima: di maniera che è da credere, che ben tardi il bambino giunga a persuadersi a pieno di questa gran meraviglia, che esistano degli enti inanimati.

Fino a tanto che il bambino non ha conosciute le leggi del mondo, e non si è ben convinto che esistono degli esseri senza vita, egli ha una propensione immensa ad avvivare ogni cosa.

Non sarà inutile al lettore l'aver qui sott'occhio raccolti alcuni fatti che il provano, e quantunque siano comuni, e ognuno che abbia osservato de' bambini possa trovarne de' corrispondenti, pur mi varrò di quelli che raccolse Mad. Necker de Saussure. Eccoli:

« Date a un fanciullo una chicca in un vasetto: egli aprirà
 • ad ogni momento per vedere se la chicca c'è ancora. Nascon-
 • detevi dietro una tenda, e i moti di sua gioia in rivedervi vi
 • proveranno che sarebbe stato per lui cosa ben dolorosa, ma
 • non punto inaspettata, che voi per avventura foste scomparso.
 • La vivezza del suo piacere nasce in molte occasioni dal tro-
 • varsi libero da certi timori, che noi non avremmo sospettati.
 • Una total personificazione oscura degli esseri inanimati può
 • spesso aggiunger forza alle sue impressioni. Non solo i fan-
 • tocchi a lui si fanno degli esseri vivi, benchè egli sappia in
 • fondo come sta la cosa; ma anche gli altri suoi giocarelli,
 • i mobili, gli utensili di cui si serve, non gli sembrano al-
 • tutto privi di vita, e nelle lagrime che egli versa alla loro
 • perdita scorgesi qualcosa di più che il dolore di un'utilità per-
 • duta: una vera compassione vi si associa. Questa povera tazza!
 • egli dice col cuore gonfio, al vedere i frantumi di quella
 • ch'egli ha spezzata, io l'amavo tanto ».

« Vi ha di più: il fanciullo crede di veder la vita in tutto
 • ciò che si muove; il vento, il fuoco, la fiamma vogliono ro-
 • vesciare, riprendere, consumare ».

« Nell'infanzia, un sentimento sincero e profondo può spesso
 • unirsi all'illusione, e l'affezione delle piccole fanciulle per le

« loro bambole fa talor commozione. — Una piccina, a cui s'era
 « dovuto tagliare la gamba, sostenne l'operazione senza un la-
 « mento, solo stringendo fra le braccia la sua bambola. » Ora
 « io vengo a tagliare la gamba alla vostra bambola », le disse
 « il chirurgo ridendo, dopo finita l'operazione: la povera fan-
 « ciulla, che aveva tanto sofferto senza dir molto, a questa
 « crudele proposta ruppe in isfogo di lagrime » (1).

(1) Altri tali fatti si posson vedere nell'*Éducation progressive* L. III, c. V. E or qui voglio notare, che l'operazione colla quale noi diciamo che il bambino vede un essere vivo nel volto altrui, o in ciò che si muova, non si fa già per via d'argomentazione; perocchè ad argomentare da ciò agli altri oggetti vi vorrebbe assai più sviluppo di quello che supponiamo essere nel nostro bambino: trattasi d'immediata percezione; cioè a dir nulla sensazioni che egli ha degli esseri animati percepisce qualche cosa, che è un effetto del tutto diverso dall'effetto che esercita sopra di lui l'essere morto e inerte, a in quello trova più diletto che in questo. Di più, se tutto ciò che l'uomo percepisce è sempre l'ente, come ho mostrato nel *N. Saggio ecc.*, non si potrebbe forse sospettare che all'ente fosse necessario la vita, o che noi dovessimo fare uno sforzo a credere a un ente senza vita, come a una cosa cosa impossibile? Or questo sospetto è ciò che diverrà una verità dimostrata nell'*Ontologia*, se a Dio piacerà che io la renda di pubblica ragione: bastandomi per ora di averla qui proposta qual sospetto o conghiettura alla meditazione de' lettori.

Le nazioni nell'infanzia animavano gli esseri inanimati per la stessa ragione, che li anima il bambino. Questo fatto tanto nella plebe gentile, quanto ne' bambini, fu osservato dalla stessa antichità. Ecco i versi che Lattanzio (Institut. I, 23) cita del poeta Lucilio:

*Terriculas Lamias, Fanni quas Pompiliique
 Instituer Numae; tremis has; hic omnia ponit.
 Ut pueri infantes credunt signa omnia athena
 Vicere, et esse homines; sic isti omnia ficta
 Vera putant; credunt signis cor inesse in athenis;
 Pergula pictorum; veri nihil; omnia ficta.*

Il bambino trasfonde la benevolenza in tutte le cose (1).

Il bambino, pieno di affetto e di benevolezza, la trasfonde per così dire in tutte le cose, e questo è una nuova prova di ciò che dicevamo, cioè del parere a lui le cose tutte vive e intelligenti. Quando la fanciullina slanciatasi al collo della madre, dopo averla baciata con mille carezze, se ne parte e va a baciare e carezzare la tavola o la scrivania, ella non accarezza certo questi esseri come inanimati, ma più tosto versa in essi per così dire quell'affetto che ha alle cose animate, senza fermarsi a considerare che quelle animate non sono. Sì, l'amore della creatura senziente e ragionevole suppone per la sua essenza un oggetto pure senziente e ragionevole, sia questo vero o creduto tale. E come la natura pose prima l'affezione sensitiva, qual disposizione e principio dell'affezione intellettuale che sola è vero amore; così pose nel tenero fanciullo una fisica giocondità degli organi riboccanti di vita, e colmi, per così dire di piacere, quale disposizione acconcissima all'affezione sensitiva. Laonde tutto si lega e dà mauo al mirabilissimo congegno della creatura umana. L'anima sensitiva già piena di dolcezza è convenevolmente disposta a ben sentire un'altra anima pure sensitiva, ed affezionarvi; nell'uomo quella naturale affezione è tosto ritrovata dalla volontà, la quale se ne compiace, e vi genera quasi in proprio nido l'amore, fonte d'altra gioia razionale, che alla primitiva animale si mesce, e con soave circolo via meglio dispone l'uomo ad affezionarsi e ad amare (2).

(1) V. *Principio della Metodica ecc.*, n. 134.

(2) Mi si permetta di riferirvi anche qui le parole di Mad. Necker: *Quand on pense aux plaisirs si vifs, si faciles de cet âge, à ce présent, temps unique où se passe l'enfance, et temps dont notre amour peut si bien disposer en sa faveur, à cette gaieté intarissable, à ces portes ouvertes de toutes parts à la joie, et fermées aux soucis et aux chagrins, qui peut se refuser à l'idée qu'il y a dans le contentement de ces êtres si chers une*

*Il bambino gioioso d'intendere, e amante della parola
che dovrebbe in lui educarsi per tempo (1).*

Ogni idea nuova nel fanciullo è una gioia: per ogni adito, che gli s'apra davanti, la sua intelligenza irrompe precipitosa. Come il primo atto di conoscenza scioglie le labbra del bambino al riso, così in lui si manifesta con molti atti d'esultanza il piacere d'intendere il linguaggio materno; e tosto che può pronunziare i vocaboli, torna difficile il farlo più tacere, perchè sarebbe contrariar la natura privandolo dell'uso della loquela, che equivale per lui al nuovo uso da lui acquistato della intelligenza, che è il meglio di sè. Di questa innata e nobilissima inclinazione deve l'istitutore giovare: non dee rintuzzarla, che sarebbe ingiuria fatta al lume divino, che nell'anima umana risplende * (2); deve seriamente occuparla e dirigerla. Pur questa è arte difficilissima —

dispensation de la Providence? Et si, comme l'a dit un homme célèbre, à tout âge le bonheur est l'atmosphère la plus favorable aux germes des vertus naissantes, ne semble-t-il pas que l'Ordonnateur suprême a voulu préparer la moralité de l'homme par la longue félicité de l'enfant? — De l'Éducation progressivo, L. III, c. V.

(1) V. *Del Principio della Metodica* ecc, nn. 185, 192, 193.

* (2) La madre amorosa e sapiente non rintuzza mai quella voglia del fanciullo, anzi par ch'ella sempre gli volga quelle care parole di Dante (*Purg. XXIV, 40-43*):

*O anima... che par' sì vaga
Di parlar meco, fa sì ch'io t'intenda,
E te e me col tuo parlare appaga;*

ovvero quelle altre (*Parad. XV, 68, 69*):

*La voce tua, sicura, balda e lieta
Suoni la volontà, suoni il desio.*

Ma coloro, che non son sempre sì benevoli al fanciullo, spesso gli in-
tossano un cotai timore che il fa tacere contro suo grado. L'Alighieri, che
si mostra quasi fanciullo dinanzi a Virgilio, descrive elegantemente questo

L'esercizio naturale col quale s'insegna al fanciullo la lingua, dovrebbe essere ordinato secondo le seguenti regole:

1° Tutto ciò che si parla al fanciullo, non dovrebbe mai superar la misura del suo sviluppo.

2° Non dovrebbe udire il fanciullo, se non una lingua perfetta, parole proprie ed acconce, ottima pronuncia e soprattutto conforme all'esatta ortografia * (1).

3° Chi parla al fanciullo dovrebbe parlargli con forme e atteggiamenti di dignità e virtù. Se così si facesse, il fanciullo guadagnerebbe un tempo immenso: nè solo si accelererebbe il suo sviluppo intellettuale, ma ben anco si porrebbero i fondamenti della sua buona riuscita morale.

In Italia noi dobbiamo perdere un tempo prezioso per disimparare nelle scuole quella lingua, che abbiamo appresa nelle nostre case * (2); dopo ciò ancora non impariamo bene l'italiana favella, sì perchè l'imbratto del vernacolo che ci ha lordati fin da bambini, ed è divenuto a noi naturale, difficilmente si può più

stato dell'animo, e insieme il modo che dee tenere il saggio maestro ad aiutare la provvida inclinazione (Purg. XVIII, 2 segg.), con questi bei versi:

..... attento guardava

Nella mia vista s'io pareva contento.

Ed io, cui nuova sete ancor frugava,

Di fuor taceva, e dentro dicea: Forse

Lo troppo dimandar, ch'io fo, gli grava.

Ma quel padre verace, che s'accorse

Del timido voler che non s'apriva,

Parlando, di parlare ardir mi porse.

* (1) Dell'accento armonioso da rivolgersi al fanciullo, s'è detto a pag. 39.

* (2) Pur troppo s'è sentito ab antico il bisogno da' verbi *disimparare* o *far disimparare*, che vediamo anche presso i Latini nello voci *dediscere* o *dedocere*: odo il lamento di Seneca (Troad. 633): *Dediscit animus sero, quae didicit diu*; e l'avviso di Cicerone, che il giudice, quasi sempre o ignaro o male informato della causa, *docendus est aut dedocendus* (Or. 2. 17); o la nobile sentenza d'Orazio, che la Virtù *falsis Dedocet uti Vocibus* (Od. 11, 2). Follaci quelli, che non sono forzati a spendere metà della vita in disimparare

tergere dal nostro spirito intieramente, e sì perchè i nostri stessi maestri, ai quali la lingua buona è arte e la cattiva è natura, non possono darci quel che non hanno. La sola ortografia ci fa logorare gran tempo ad apprenderla; e pur noi la potremmo aver tutta viva negli orecchi, quando fossimo stati avvezzi fin da bambinelli a udir battere colla lingua, da chi ci parlava, i raddoppiamenti delle lettere dove van posti.

Colla lingua è che noi formiamo le idee; e perfezione di lingua è perfezione di pensiero.

Tutto quello poi, che è ordinato, decente, quello che giova a pensare con facilità e con nettezza, produce nelle anime nostre delle disposizioni preziosissime alla morale virtù.

Qual vantaggio a questa bella parte del mondo, se l'Italia divenisse tutta d'una sola favella! Che divisioni fra' suoi popoli con ciò solo non si torrebbero? Che maggior fratellanza non crescerebbe tra noi? Che aumento alla carità della patria comune!

Laonde mi fa meraviglia come nelle grandi famiglie, in cui si vuol pur dare a' figliuoli la più fina educazione, non si pensi a far sì che succhino, per così dire, col latte, una favella pura e nobile, e che le infantili orecchie non udano se non cose buone dette egregiamente.

6.*

Mobilità della volontà ne' fanciulli, e nel popolo (1).

La volontà di natura sua è potenza mobilissima, o per dir meglio, infinitamente mobile; di maniera che non vi può esser

ciò che aveano appreso nell'altra metà, o fors'anco a stessero, a simiglianza di Penelope, nel silenzio d'ogni notte ciò che avono tessuto nel giorno colle imagi e col giudizj attinti da una società corrotta o bugiarda. Felici le nazioni, che, a porai nella via del vero progresso, non sono astrette a disimparare e dismettere le illusioni, gli errori, le discordie di più secoli.

(1) V. *Antropologia ecc.*, n. 624, 626.

bene, per minimo ch'egli sia, che conosciuto per bene, non basti a muovere e determinare la volontà * (1).

Questo spiega in gran parte la mobilità, che scorgesi nelle volizioni dei fanciulli. La speranza pur mostra, come li muove ogni cosa anche tenuissima: vogliono, disvogliono, vanno, vengono, rivanno, corrano, saltellano, in diritto, in traverso, in tondo, effetti tutti di volizioni celerissime: giocarelli sempre nuovi, favellio interrotto, sconnesso, dimande spesse e strane; un voler sapere, sperimentare, vedere, toccare, rimuovere, assaggiare ogni cosa. Tutte queste azioni non appartengono al solo istinto animale; le affezioni dell'istinto mosse dalle immagini per lo più danno loro il cominciamento, ma sono le volizioni, che nascono prontissime e scompajono, quelle che veramente le compiono ed effettuano. Chi non vede adunque la mobilità incredibile della potenza di volere? Chi non vede, come una minima cosa che cada sott'occhio al fanciullo, una leggera fantasia, basti a trarre in alto la sua volontà, a trarne fuori atti innumerevoli, e quasi in calca, che si raddossano confusamente gli uni sopra degli altri? Onde avvien quel disordine dell'operar fanciullesco, senza mai un atto forte e costante di volontà resistente alle impressioni accidentali, senza un atto che si opponga e domini sugli altri atti (il quale non nasce se non in età più matura), ma solo un volere cedevolissimo, e ubbidientissimo al più lieve impulso? Tutto ciò avviene sicuramente perchè la volontà nel fanciullo è ancora tutta semplice, non ammaestrata all'utilità della resistenza, non conoscente di qual bene sia l'ordinare a certo segno tutte le proprie operazioni; le quali perciò restano isolate e vanno sbandate. Non così avviene nell'adulto, in cui domina precedentemente un disegno, un fine, un interesse generale, nel quale la volontà mirando, si tien fer-

* (1) *L'animo, ch'è creato ad amar presto,
Ad ogni cosa è mobile, che piace,
Tosto che dal piacere in atto è desto.*

Dante (Purg. XVIII).

ma contro mille passeggero impressioni, che, dove fosse tutta semplice e naturale, le darebbero movimento * (1).

Questo medesimamente spiega la grande mobilità della plebe; ond'è venuta l'espressione di *aura popolare*, che accenna la cedevolezza della volontà delle moltitudini a tutto ciò che le tocca all'istante: perocchè la moltitudine tien molto del fanciullo, siccome quella che ha una volontà più semplice, che non sia la volontà di uomini artificialmente educati: indi certe passioni che si possono dire popolari, le quali con estrema violenza e prestezza s'impadroniscono del popolo, sebbene con altrettanta si raffreddino.

Ond'è, che non può esser che pericoloso il giudizio fatto per *giury* nelle materie religiose e politiche, le quali sommovono con più veemente furore la fantasia e la volontà popolare. Conciossiachè la moltitudine, per altro retta ed onesta ove si trovi in calma, concepisce subite prevenzioni ed affezioni, ed allora, per la volontà così precedentemente affetta e incitata, si precipita a giudizi stranissimi ed ingiustissimi. A chi non mette orrore il vedere quanti onesti uomini, ed anzi fiore di probità e di virtù, furono condannati in Inghilterra ad atrocissime morti, per cagione di religione e di stato, sotto Arrigo VIII, Eduardo, Lisabetta e Jacobo, con tutte le formalità di un regolare giudizio, e col voto unanime de' giurati? Che leggerissime conghietture, che vanissime induzioni non bastavano a costituir l'evidenza del reato pel *giury* che pronunciava?

* (1) Per questo che la sola virilità è capace di saldezza e costanza, suol dirsi *virile proposito* il proposito volto abitualmente ed offuscamente ad un segno. Ma non pochi, per non saper domare la mobilità del volere, raggiungono gli anni virili senza raggiungere il virile proposito, senza affissarsi in uno scopo, *Chè l'uomo sempre, in cui pensier rampolla
Sovra pensier, da sè dilunga il segno.*

[Purg. V].

Altri acquistano bensì la forza del proposito, ma non sanno dirizzarlo a segno non fallace, a scopo degno: onde a ragione il Manzoni, dopo aver pregato a Dio: *Tespra de' baldi giovani Il confidente ingegno, tosto soggiunge: Reggi il viril proposito Ad infallibil segno.*

B)

SPIEGAZIONE DELL'ISTINTO CHE HA L'UOMO
ALL'EMISSIONE DE' SUONI VOCALI,
A' SEGNI DI GIOIA E DOLORE, E A' SAGRIFICJ.

1.*

*Tendenza che abbiamo a trascorrere tutti, sino all'ultimo,
gli anelli onde si compone un'azione molteplice e successiva (1).*

L'atto a cui un ente è avviato, talora è molteplice per successione; cioè risulta da una serie di anelli, i quali si possono considerare come un atto solo, per l'unità dell'ente che spiega la sua attività in più potenze comunicanti. In tal caso l'ente tende a percorrere tutta la serie di quegli anelli fino all'ultimo, e il venir arrestato per via gli è molesto.

Per esempio, il principio razionale, a cui è subordinato il principio sensitivo, ha, come abbiain già veduto * (2), un atto composto di tre anelli: 1° giudizi, 2° affetti, 3° movimenti esteriori; e talora di quattro; 1° giudizi, 2° affetti, 3° decreti, 4° atti esterni * (3).

L'attività di quel principio non suole dunque fermarsi al semplice giudizio, ma a tenore del giudizio (primo anello) produce

(1) V. *Antropologia*, Vol. II, n. 1574-1575.

* (2) V. nel capo antecedente, pag. 352 segg.

* (3) Allorchè Danto non può trattenere il sorriso in udir lo parole di Stazio, confessa di esser vinto, contra suo volero, da quell'istinto, che poco il nesso fra il secondo e il terzo degli anelli anzidetti, e che tanto più difficile è a reprimersi, quanto più l'uomo è semplice e sincero (Purg. XXI, 105 seg.):

*Ma non può tutto la virtù che vuole;
Chè riso e pianto son tanto SEGUACI
ALL'AFFEZION, da che ciascun si spicca,
Che men seguon voler ne' più veraci.*

gli affetti (secondo anello) verso la cosa giudicata buona o mala ecc., nè si ferma qui; ma o interpone decreti ed operazioni esterne e conseguenti, o gli affetti producono istintivamente i movimenti nel corpo corrispondenti (terzo anello).

2.*

L'emissione de' suoni vocali, effetto della tendenza anzidetta (1).

Fra i movimenti corporei vi hanno quelli de' suoni vocali; perciò l'uomo è inclinato a far seguitare a un vivo sentire l'emissione della voce, natural finimento della sua attività sensitiva tratta in movimento.

Questi suoni poi, legati intimamente, come ultimi effetti, col pensiero e coll'affetto, diventano segni naturali esterni, a' quali si può dagli altri uomini, che sperimentano lo stesso, conoscere ciò che l'uomo pensa e sente dentro di sè. Ma prima che passino a servire a quest'ufficio, sono lo spontaneo e naturale finimento dell'atto sensitivo e razionale dell'uomo, il quale vuol completarsi, vuole andare fin dov'egli può. Il che si vede manifesto principalmente quando l'uomo, mosso dentro da un gran sentimento, manda fuori qualche gran suono * (2), od anche

(1) V. *Psicologia*, vol. II, n. 1575-1576.

* (2) I suoni più comuni sono certi monosillabi, come l'O, l'Ahi, ecc. che scoppiano istintivamente da chi è sorpreso di maraviglia, di dolore, ecc. Nelle Tragedie antiche, quando gli orecchi eran meno schizzinosi de' nostri o l'animo più disposto ad accogliere le naturali espressioni dell'affetto, queste voci suonavano più frequenti, come si può vedere, p. ex., in Filottete, a cui Sofocle sulla scena fa sì spesso ripetere *ahi ahi*, senz'altro, per le trafitture della piaga erudela. Il monosillabo O era vagamente l'Alighieri a modo di nome, ponendolo sul labbro di quella anime, che nell'Antipurgatorio cantavano salmi, o scontrandosi in lui o accorgendosi di uom vivo, subitamente per maraviglia interrompono il canto (Purg. V, 25):

Quando s'accorser ch'io non dava loco

Per lo mio corpo al trapassar de' raggi,

Mutar lo canto in un O lungo e roco.

qualche grande espressione, che non ha propriamente legame col suo pensiero, o col suo sentimento, se non perchè quello sfogo è l'ultimo termine dello stesso. Quindi, per esempio, nella collera altri uscirà in una bestemmia, in un'imprecazione a tutt'altro che a ciò con cui s'adira, o pronuncierà una parola sconcia o sonante anche senza significato, come *Baßai, papae, capperi*, più comunemente pronuncierà il nome di Dio, per isfogarsi dicendo la cosa più grande ch'egli sappia trovare. Così nella lingua ebraica la parola *Dio* si aggiungeva come superlativo a tutti i vocaboli, dicendosi « monte di Dio », principe di Dio » ecc. (1); lo stesso usano di fare gli Arabi (2) e tutti gli Orientali, e in Euripide s'incontra la stessa maniera (3). Indi anche l'origine del giuramento, e delle esclamazioni che si mandano fuori quasi istintivamente, senza considerazione, come facevano i Latini colle parole *Pol, Estepol, Jupiter* ecc.; onde fu bisogno una legge positiva colla quale si vietasse agli uomini nominar in vano un nome sì augusto, affine di raffrenare l'umano istinto che non potea quasi far di meno di pronunciarlo; e poichè il giurare pel capo d'alcuno, o per altra creatura, è come un divinizzarla, anche questo fu divietato. E similmente serve allo stesso sfogo il pronunciare una cosa grande qualsiasi, onde in italiano diciamo « Poffare il cielo, poffare il mondo, potenza in terra » ecc. I quali sfoghi che terminano in una voce, conviene osservare che appartengono al principio razionale, a cui il sensitivo si continua. Onde, qualunque sia la

E quest'O medesimo, certamente da pronunziarsi con altro suono, compare invece nell'Ariosto a indizio d'allegrezza sulle labbra d'Aquilante, che correva incontro al nemico Martano, er-dendolo suo fratello (XVIII, 79),

E con quell'O, che d'allegrezza dire

Si suole, incominciò; ma poi cangiòse.

(1) Gen. XXIII, 6 — Ps. XXXV, 7 — Ps. LXVII, 16 — Cant. VIII, 6 Jes. XIV, 13.

(2) V. Schultens Not. ad Hariri Coness. IV, n. 76.

(3) Eurip. Orest. v. 1172.

voce o l'espressione che si pronuncia, eh! la emette intende sempre di dire qualche cosa, non semplicemente di far uno scoppio sonoro, intende di dire e segnare una cosa grande oltremodo, anche ove per sè la voce nulla significasse. Nel qual caso ella è voce nuova, inventata a bella posta per ultimare l'atto di quel pensiero, il quale non può starsi chiuso, vuol rendersi sensibile, legarsi a un reale, che lo renda più vivo e più consistente a lui stesso che l'ha; ufficio che, come abbiamo veduto, sogliono prestare i *reali* immaginari o in generale sensibili, rendendosi indizj degli interni pensieri. Ed è tanto grande questo bisogno che ha l'uomo di ultimare così in un segno reale esterno l'atto cominciato nel suo pensiero, che dopo vietato dalla divina legge l'interporre in vano il nome della divinità, pur i migliori uomini ne sentono il bisogno, e quasi per ingannar se stessi sostituiscono vocaboli simili, come fanno i Fiorentini che in vece di « Poffare Iddio » soglion dire Poffare il zio ».

5.*

Applicazione dello stesso principio alle manifestazioni del dolore (1).

E perchè mai, se non per questa cagione appunto, l'uomo a cui sopravvenga sciagura grandissima manda grida e lamenti, e di più fa onta e danno a se stesso, e si sciupa le vesti, e si lorda di cenere e di fango, e si batte la fronte e si strappa il crine, e siede e ravvolglasi per terra, e si morde e si dilacera e perfino s'uccide? Per quella legge, che dicevamo; una delle origini del suicidio è pur questo istinto, e il bruciarsi delle vedove indiane, non tutte finte, sul rogo del marito, n'è una prova evidente (2). Cerca forse l'uomo sollievo e diminuzione a' suoi

(1) V. *Psicologia*, Vol. II, nn. 1577-1578-1579.

(2) Egli è noto quanto riuscì difficile agli Inglesi l'abolire questo costume nell'India, dove pur di quando in quando quel fatto sublime si rinnovella. Allo stesso modo gli antichi legislatori dovettero vietare colle più rigorose leggi certi atti crudeli, co' quali gli uomini erano inclinati a straziar

mali col farne degli altri a se stesso coll'aggiungersene di nuovi? Non è questa la causa del suo incrudelire seco medesimo; ma si ell'è quell'atto interno di dolore veementissimo, che non può tenersi e fermarsi al primo passo, ma vuole trascorrere la sua via e spiegarsi in tutta la naturale protensione, vuole ingrandirsi ed ultimarsi, vuol segnarsi e quasi lasciar di fuori nella straziata persona di sè un monumento. Onde i mali, che reca l'uomo in tale condizione a se stesso, gli sono più agevoli a tollerare, che agevole non gli sia il rattenere quell'istinto lasciando dimezzato l'atto del suo dolore: dolore, che comincia nel pensiero e finisce nel corpo, per l'unità del soggetto intellettuale-animale, per quel nesso dinamico che lega insieme le varie potenze, e il moto dell'una fa trascorrere e continuarsi nell'altra. Laonde anche quando l'animo esultante di gioja induce l'uomo a gongolare e trionfare ne' suoi gesti esteriori, a lasciarsi, e azzimarsi, e coronarsi di rose, e banchettare, e inebriarsi, e magnificamente e copiosamente parlare; non è a credere ch'egli faccia tutto ciò unicamente per trovare in cotali cose maggior diletto, ma vi tiene gran parte l'istinto di far sì, che l'atto della sua gioja interna percorra e rivolga, a così dire, tutta la naturale sua orbita, e se ne sfoghi ed esaurisca la forza.

Vero è che, come dice Seneca, *parvae et lenes curae loquuntur, ingentes stupent* * (1); ma questo stupore si spiega colla

se medesimi. Le dodici tavole proibivano alle donne il graffiarsi le gote: *Mulieris genas ne radunto*: dove Festo spiega: *radere in hoc loco significat « unguibus cruentare »*. Plotarco nella vita di Solono narra che Epimenide pose freno alle eccessive crudeltà che usavano a se stessi gli Ateniesi nelle esequie de' morti. Era proibito agli Ebrei incidersi le membra, e inaccorarsi colle egne (Lev. XIX, 27), segno di dolore presso gli Egiziani: o pure si scorge ne' libri de' Profeti, che non potevano astenersi da tali costumi (Gerem. XLI — Ezech. X — Gen. L).

* (1) Il Petrarca io uno degli istanti più affettuosi si sente quasi d'aver esotato al a lungo, dicendo: *Chi può dir come egli arde, è in picciol foco!*

stessa legge, considerando parte che la veemenza della passione animale offende gli organi a cui è tolta ogni virtù di continuare il movimento dell'animo * (1), parte che la intensità dell'atto interiore compensa la sua estensione, sicchè l'istinto si nutre per così dire e si appaga nel desiderio e nello sforzo di perfezionare l'atto del dolore interno coll'accrescerne il grado, e tuttavia non ne viene a capo, onde non trovando forze di svolgere l'atto e comunicarlo alle potenze esterne, l'addolorato dentro impetra * (2).

La solitudine adunque si amata e ricercata dall'uomo profondamente afflitto, e il non poter mai togliere il suo pensiero dalla causa del dolore, nè favellare d'altro che della sciagura; e il

* (1) Indi in Virgilio, *vox faucibus haesit*; in Petrarca: *Più volte incominciati di scriver versi, Ma rimase la voce in mezzo al petto*; in Danto: *Sì volli dir, ma la voce non venne*; e la descrizione degli affetti che l'opprimono innanzi agli Angeli, o a Beatrice che gli rampogna il passato e ne chiede da lui stesso la confessione:

*Era la mia virtù tanto confusa,
Che la voce si mosse, e pria si spense
Che dagli organi suoi fosse dichiusa —*

*Confusione e paura insieme miste
Mi pinsero un tal Sì fuor della bocca,
Al quale intender fur mestier le viste —*

*Dopo la tratta d'un sospiro amaro,
A pena ebbi la voce che rispose,
E le labbra a fatica la formarono.*

* (2) Queste ragioni e le precedenti spiegano perchè il profondo affetto talora sia ricco di nobilissime parole, talora eloquentemente tacito o chiuso: spiegano come conosca la natura umana e Danto che fa parlare a lungo il disperato amore di Francesca, e Virgilio che fa trapassare tacita e torva l'infelice Didonn innanzi ad Enea ne' campi Eliei; spiegano perchè il Conte Ugolino, delle angosce sofferto in veder la morte de' suoi cari, dice: *Io non piangeva, sì dentro impietrai*; e pare si sia accinto a narrare la crudele istoria, dicendo: *Parlare e lagrimar mi voltrai insieme*.

voler notomizzarla e considerarla in tutte le più minute circostanze, e riusciregli intollerabile chi gliela pretende diminuire, nasce dalla legge stessa, dallo stesso istinto che tende a far sì che l'atto del dolore, già avviato, si compia, e si perfezioni con quanta gagliardia egli s'abbia maggiore, siechè non rimangasi rannicchiato in germe, anzi ciò che è nel seme acquisti suo corpo e cresca adulto quanto mai egli può.

Ed alla stessa legge dee riputarsi la causa, pereliè le lagrime sollevano l'infelice, a cui non è forse cosa più cara del pianto. È l'ultimo sfogo dell'atto, senza il quale l'atto, non consumato ancora, rimane pieno di virtù e in conato di germinare.

4.*

L'inclinazione ai sacrificj spiegata col principio medesimo (1).

L'origine de' sacrificj alla divinità e specialmente de' sacrificj uniani (a' quali furon surrogati quelli in cui s'immolavano a Dio le cose più care all'uomo in vece dell'uomo) dee pure a questa legge riferirsi. Il sentimento della somma umiliazione che vince gli uomini alla presenza di un Signore supremo di tutte le cose, e specialmente il riconoscersi rei di peccato in faccia a quel potentissimo, addimanda più che un atto sterile e freddo di solo pensiero; vuole esplicarsi in un atto realissimo, che trascorrendo tutto l'uomo, lo penetri e domini: il qual atto di natura infinito, perchè rispondente al concetto di un ente infinito, l'uomo non trova come completarlo se non colla distruzione di sè, o, più imperfettamente, colla distruzione delle cose sue. Perocchè l'essenza del sacrificio, sia egli olocausto o per lo peccato, esige propriamente che l'uomo stesso ne sia vittima; gli altri sacrificj non sono più che un surrogato a quello perfetto. In fatti nell'*olocausto* l'atto del sentimento muove da questo pensiero: « in paragone del Creatore la creatura è nulla, il Creatore solo è ente ». Il sentimento del nulla non si esprime sensibil-

(1) V. *Psicologia*, Vol. II, n. 1580.

mente e, per così dire, monumentalmente, se non colla distruzione. Nel sacrificio *per lo peccato* l'atto del sentimento muove da quest'altro pensiero: « la creatura che ha offeso il Creatore non deve esistere ». Il pensiero dell'indebita esistenza non riceve l'ultima sua attuazione se non testimoniando la non esistenza, e così ancora colla distruzione. Finalmente, anche espressione di un sommo amore è il sacrificio, perchè non avendovi atto in cui l'amor sia più intenso ed operativo che nel soffrire per la persona amata, l'amator grande cerca quest'atto come l'ultimo sforzo amoroso che di far gli sia dato; a cui massimamente è invitato, quando disperato dolore dell'amata persona perduta il determina, e già lo avvia agli atti crudeli. Quindi alla morte di Patroclo i soldati d'Achille si rasero i capelli, e ne copersero il cadavere; quindi le crudeltà in uso presso tutti i popoli antichi ne' funerali, o nelle feste pe' trapassati (1).

(1) Gli Egiziani quando celebravano il lutto d'Adono si radavano i peli, o s'incidevano il corpo; e così facevano in altre circostanze luttuose (Herod. II. c. 85) — Simili nanzo sappiam de' Moabit (Is. XV; Jer. XLVIII); simill, de' Babilonesi (Is. VII); simill, degli Assiri (Strab. XVI); simill, de' Persiani (Herod. X, c. 24); simill, degli Sciti (Herod. IV e 71) — Alessandro alla morte di Efessione fece mozzare i crini ai cavalli, ed ai muli (Plut. in Alex.) — Anna alla morte di Didone strazia se stessa: *Unguibus ora soror foedans et pectora pugnīs* (L. IV, 673) — E si trovano tuttavia di tali costumi presso le nazioni barbare, in cui è sì vivo e dominante il naturale istinto — Or egli è appunto perchè tali atti sono i naturali ed istintivi effetti dell'amore dolente, che si credono piaceranno a' defonti, e li piaceranno. Pisistrato figlio di Nestore in Omero (Odiss. Δ) dice a Menelao, non potersi in onore de' defonti far altro che radere i capelli, o sparger lacrime. Plutarco (De Consol. ad Apoll.) narra come ad alcune barbare genti parca dover essere gratissimo a' defonti il recidersi gli orecchi o il naso, o altrimenti lacerarsi. Sorvio scrive (in IV Eneid.): *Varro dicit in exsequiis et luctu ideo solitos ora lacerare, ut sanguine ostenso, inferis satisfacerent.* In quest'ultimo concetto s'acchiude nondimeno qualche altro recondito secreto della natura umana: perchè sopporre il bisogno di placare i defunti? perchè sopporre i defunti bramosi di sangue?

ARTICOLO II.

MODO CON CUI LE PASSIONI E LE AFFEZIONI
OPERANO NELL' UOMO.

I.

PASSIONI ANIMALI E RAZIONALI (1).

a)

Le passioni non sono meramente animali. Anzi nell'uomo si debbono diligentemente separare le animali dalle razionali.

E le une e le altre ricevono acconciamente quella divisione che troviamo in Platone, di passioni proprie del *concupiscibile*, e passioni proprie dell'*irascibile*. Intendesi per *concupiscibile* l'inclinazione che trae verso il bene, e che ritrae dal male. Per *irascibile* poi, quella subita vigoria che si condensa e quasi s'aggruppa nell'anima, quando questa trova un esterno impedimento a sue tendenze (2), colla quale pugna ed urta per rimuoverlo e vincerlo, e sfogare la tendenza *concupiscibile*.

Ma, restringendoci alle passioni animali, quelle del *concupiscibile* tendono ad aver l'aggraderole ed evitare il disaggraderole, ch'è nò altro bene ha l'animale, nè altro male; e quelle dell'*irascibile* sono ordinate a sforzare e superare la difficoltà che incontrano le tendenze del *concupiscibile* a spiegarsi compiutamente. Onde propriamente l'*irascibile* non è che un'attività dello stesso *concupiscibile*, il quale s'adonta e s'arma contro gl'impedimenti stranieri, che nol distruggono o snervano, ma solo si oppongono per arrestarlo.

Non conviene adunque accomunare cogli affetti animali l'amore, che è passione razionale e nobile * (3), in luogo di cui è ne' bruti

(1) V. *Psicologia*, Vol. II, nn. 1073-1089.

(2) Si noti che non ogni impedimento eccita l'ira, ma un impedimento straniero ed esteriore al corpo animato.

* (3) Non o'è creatura che ami veramente, la quale non possa ripetere il bel verso di Dante:

Amor che nella MENTE mi RAGIONA.

l'affezione unitiva, che si suddivide nella *tendenza generativa* e in quel gruppo di passioni che si raccolgono nella *tendenza all'aggregazione* * (1), la quale abbraccia l'istinto che fa stare e andare insieme i bruti della stessa specie, che pone fra le specie diverse simpatie o antipatie, che aggiunge i nati alla madre, che produce l'affezione che lega all'uomo alcuni bruti, la domesticità ecc.

Il simile è a dirsi dell'*odio*, che esprime propriamente una passione razionale, a cui risponde nell'animalità l'*avversione*, l'*antipatia* ecc.

Anche il *desiderio* * (2) e l'*abborrimiento* non sono passioni

* (1) Questo istinto d'*aggregazione*, piuttosto che di *società*, nelle bestie, è attestato dal senso comune nella stessa voce *greggia*, che dà appunto i verbi *aggreggiare* e *aggregare*, ed esprime quantità di bestiame unito insieme: onde con giusto traslato Brunetto Latini nell'*Inforno* chiama *greggia* (XV, 37) la schiera de' suoi compagni, offesi di quel vizio che non può venire dal nobile istinto dell'umano viver sociale, ma sì dal solo perverso appetito d'*aggregazione* e piacere brutale.

* (2) L'indole intellettuale del *desiderio* è nel modo più nobile dichiarata dall'*Alighieri* là dove egli dice (*Parad.* VII), che la divina Bontà nel creare l'anima ragionevole,

... la innamora

Di sè, sì che poi sempre la DISIRA.

Per questo, la cristiana filosofia insegna che l'eternamento frustrato desiderio di Dio sarà la più grave pena della creatura ragionevole che fallisce il suo fine, la somma di tutti gli umani desideri in Dio soddisfatti sarà la beatitudine dell'uom giusto: onde Virgilio con affetto melanconico esprime il tormento di sè e de' suoi compagni, dicendo:

Che senza speme, vivemo in DISIO;

e Dante alla visione della divina Trinità, dice:

Ed io, che al fine di tutti i DISII

M'appropinquava, sì com' io dovea,

L'ardor del DESIDERIO in me finì.

Consimili osservazioni potrebbero aggiungersi sullo voci *sospiro* e *sospirare* che dettaron tanti bei versi a Dante, il quale vede e ode muovere dalle labbra di Beatrice:

Un spirito soave e pien d'amore

Che va dicendo all'anima: SOSPIRA.

animali, ma razionali; nell'animalità in quella vece si manifestano varie tendenze specificate da' varii loro termini, come la voracità, la fame ecc.

Il *gaudio* * (1) pure è proprio dell'intelligenza, a cui risponde nell'animalità qualche sentimento che non ha nome proprio e ben definito; perocchè non tutte le passioni animali trovano nel linguaggio una propria espressione. Di che avviene che lo stesso vocabolo si usi sovente in diverso significato, ora a indicare una passione meramente animale, ed ora a indicare la passione corrispondente che si manifesta nell'essere razionale, come è delle due parole *tristezza* ed *allegrezza* ecc.

E questa scarshezza e povertà di linguaggio è anch'essa cagione che inclina la mente poco vigile a confondere l'ordine sensitivo coll'ordine razionale.

Fra le passioni animali si può annoverare altresì la *proprietà*, che è quella che affeziona l'animale a certe cose inanimale: ed apparisce identica nell'uomo, se non che l'uomo gode anche della cognizione della sua proprietà, e questo godimento aggiunge un elemento razionale al sentimento della proprietà. Di più, l'uomo, attesa la sua facoltà morale, innalza il *sentimento* della proprietà all'ordine del *diritto*, del quale il sentimento di proprietà non è altro che la materia (2).

* (1) Le voci *gaudio* e *gaudioso*, bellamente usate nel Paradiso di Dante (XII, 24; XV, 59; XXIV, 36; XXXI, 25, 41), pajono ormai riservate dagli Italiani alla pure e piana gioja della virtù, della pietà, e dell'eterna beatitudine. Già presso i Latini Cicerone voleva non si profanasse il nome *gaudium* in significanti non belli (Tusc. 4-6. Fin. II, 4); ma forse il crescento dominio de' sensi non sofferiva quel divieto: onde in Sallustio ricordansi gli uomini vili a *dediti corporis gaudiis* (Jug. II), e altrettali passi ha Catullo, Propertio, Orazio, Ovidio ecc. Il buon Virgilio personifica poeticamente sulle soglie dell'Inferno *malis mentis Gaudia*, belle parole esprimenti l'abuso della ragione che chiama in aiuto la fantasia a dilettersi del male; ma anche a ciò può sembrar forse migliore la voce *lactitia*, come in sè Tacito in quella potente sentenza H. I, 47: *Exacto per scelera die, novissimum malorum fuit lactitia*.

(2) Ved. *Filosofia del Diritto*, P. I, 921-975.

Benchè le parole *ira, ferocia, paura, aspettazione* ecc. si applichino sovente tanto a' bruti, quanto all'uomo, tuttavia sembrano più proprie de' primi, che del secondo. All'incontro le parole *sdegno, aulacia, timore, speranza, disperazione* esprimono manifestamente affetti e passioni razionali; e se si trovano applicate a' bruti dagli scrittori, si fa per un cotal traslato, e per quella inclinazione che gli uomini hanno di accomunare la vita intellettuale e la ragione, ch'essi possiedono, a tutti gli enti ch'essi percepiscono, massime se questi appaiono di que' fenomeni che si producono anche dall'intelligenza, benchè possano esser prodotti da altra cagione * (1).

b)

Nell'uomo adunque vi hanno le passioni animali perchè anch'egli è animale, ma queste in lui ricevono dalla razionalità un carattere proprio che le nobilita e le specifica.

Di più, le passioni animali, che nelle bestie non sono mosse che dagli stimoli e dalle leggi del senso corporeo, nell'uomo sono suscitate talora dalla razionalità stessa, per l'efficacia che l'anima razionale esercita nell'animalità. Così, se noi consideriamo la tristezza come passione animale, si potrà definire: « quel sentimento disagiata che prova l'animale rallentandosi il

* (1) Le cagioni pertanto dell'improprietà del parlare, quando si tratta d'affezioni o passioni, sono principalmente: 1° l'insufficienza dell'umano linguaggio a dir tutto, o l'impossibilità di sperimentare ciò che avviene negli altri esseri: limitazioni necessarie, a cui l'uomo non può sottrarsi, ma che bisogna averne a mente per dar giusto senso alle parole che ne offrono più d'uno; 2° l'uso de' traslati, e la lingua della poesia, che bisogna accuratamente distinguere da quella della prosa, non gettando in questa metafora là dove sia pericolo d'ambiguità o d'affettazione; 3° la poca vigilanza a scernere l'ordine sensitivo dall'intellettuale, la quale bisogna rimuovere quant'è possibile col diligente esame dell'uno o dell'altro; 4° la corruzione de' costumi, che suole coprire a larvare le ree affezioni con voci proprie della innocenza: della quale se non si asterge e si franca lo scrittore, egli farà sempre l'arte, o più o meno, sopra ai vizj del suo secolo.

corso del sangue in alcuni visceri, e indebolendosi l'attività del sistema nervoso *. Ma questo sentimento, che nell'animale non può prodursi che da una causa fisica, o sensuale, la quale rallenti la circolazione e tolga il suo vigore all'organismo nervoso; nell'uomo sarà prodotto ora da questa causa medesima, ora da una notizia che funesta lo spirito; il che è quanto dire dalla potenza razionale.

Le passioni animali adunque nell'uomo differiscono da quel che sono ne' bruti, per due cagioni:

1.° Perchè, supposto che abbiano la stessa cagion produttore che hanno nei bruti, vi si associa l'intelligenza a modificarle. Così la tristezza che arreca una malattia ad una bestia è diversa da quella che arreca ad un uomo, il quale conosce la sua infermità; e questa cognizione gli accresce affizione. E al contrario con motivi somministratigli dalla ragione, egli può allenire anche fisicamente quella tristezza *(1).

2.° Perchè le passioni stesse animali possono nell'uomo esser mosse da una cagione razionale, come già dicevamo.

Ma nell'uomo oltracciò si spiegano delle passioni nuove, delle quali non v'ha traccia ne' bruti; perocchè i movimenti della potenza razionale producono effetti nuovi, sentimenti che non possono in alcun modo essere suscitati dal mero istinto animale.

I quali sentimenti proprii dell'uomo sembrano talora che siano puramente razionali, ossia che dimorino entro la sfera dell'intelligenza. Talora poi sembra che ne partecipi anche l'animalità.

In questo caso, l'animalità riceve un'affezione che nel bruto non può manifestarsi, perchè vi manca la causa produttore, la quale non è altro che l'intelligenza. Io non voglio già decidere con ciò la questione: « Se nell'uomo vi abbiano affezioni così pure, che non prenda parte in esse per alcun modo l'animalità,

* (1) Prima che l'uomo sperimentasse la morte, potea forse dirsi che la morte seguisse negli esseri irragionevoli, i quali non possono avere della loro distruzione, o meglio metamorfosi, quel sentimento intellettuale, che è la cosa più tremenda che abbia la morte?

o se vi abbia sempre del misto * : questa questione sottile sarà sciolta da altri. A me basta di stabilire, che nell'uomo si manifestano alcune passioni interamente nuove, che non possono esser prodotte dall'istinto animale, e che hanno per unica causa l'intelligenza: passioni intellettive rispetto alla loro causa, benchè forse non siano mai puramente intellettive in se stesse.

Nel numero di queste non intendo assolutamente collocare le *passioni simpatiche*, come la compassione ecc. Dico solo, che se ne bruti si manifesta qualche cosa che rassomiglia ad esse, questa cosa si può sempre ridurre a passioni e sentimenti individuali, perocchè il bruto non si muove finalmente se non in virtù delle sue proprie sensazioni; laddove l'uomo partecipa delle passioni altrui col *solo conoscerle*, poichè conosciute ei può rappresentarle a se stesso nell'immaginazione, e così entrarne a parte; onde la compassione è certamente passione razionale nella sua causa, ed anche in se stessa. Ciò che tien simiglianza con essa ne bruti, può ridursi all'*affezione unitiva*, a quella che riguarda l'*aggregazione* ecc.

I fonti delle passioni comuni a bruti sono l'*aggradevole* ed il *difficile*. Nell'uomo, a cagione della razionalità, si trovano due altri fonti, e sono il *rapido moto dell'animo*, e il *grande*; poichè l'animo, che passa rapidamente da uno stato intellettivo ad un altro opposto, non solo accresce la vivezza dell'atto sensitivo colla rapidità, il che accade anche nel senso animale, ma produce nuovi ed improvvisi sentimenti, quali sono il *riso*, la *sorpresa* * (1), ecc.

* (1) *Sorpresa* o *sorprendere*, secondo la radice e l'uso de' buoni nostri antichi, son propriamente vocaboli generali, che esprimono il sentimento che sorge per cosa inopinata qualsiasi, o l'atto istantaneo con cui opera la cosa inopinata; si possono riferire tanto all'ordine sensitivo, quanto all'intellettivo, e ricevono lor determinazione dal nome che li accompagna: onde possiamo esser sorpresi da compassione e da meraviglia, da pioggia e da febbre ecc. Per esempio, Dante nell'*Inferno* (XIII) non parla che del senso dell'udito dicendo: *noi fuammo d'un rumor sorpresi*; mentre nel *Purgatorio* (XXI)

Ancora, solo l'uomo, colla sua ragione, rendesi suscettibile del sentimento del grande; il quale produce vari affetti, come la *meraviglia*, lo *stupore*, l'*estasi* ecc. passioni tutte umane, di cui le bestie intieramente son prive.

II.

AFFEZIONI SPONTANEE E AFFEZIONI SUSCITATE (1).

Le affezioni legittime, che legano insieme gli uomini, si classificano acconciamente in due serie: altre son native o *spontanee*, altre *suscitate*. Quelle sono tranquille e costanti, queste veementi e soggette a mutazioni: di quelle l'uomo quasi non ha coscienza, ma improvvisa gli surge talora, poniamo quando vien messo a pericolo il caro oggetto di sue abituali affezioni; è allora ch'egli incomincia a sentir d'amare; il pensier del contrario, il timor d'una perdita, trae la sua riflessione sopra di sè, e il rende vivamente consapevole di quel cho ha, eol confronto di quel che potrebbe non più avere * (2). Le affezioni spontanee adunque sono il fondamento e la radice delle suscitate. Che se le

parla di un beato sentimento intellettivo che l'anima *sorprende* nel punto ch'ella giungo a perfetta mondozza. E il non sempre elegante Metastasio elegantemente ricorda

Le sorprese del piacer

locando d'affezioni animali e razionali insieme. Nell'uso moderno *sorpresa* o *sorprendere*, non so quanto esattamente, vale spesso *meraviglia* o *riccar meraviglia*. Il Nostro sembra qui esprimere col nome *sorpresa* « un sentimento improvviso che sorge per novo stato intellettivo » o distinguerlo, come si vede due righe appresso, dalla *meraviglia*, la quale invero potrebbe destarsi anche a poco a poco dalla crescente considerazione di un oggetto. Del resto Pesame do' duo fonti qui accennati, più che una nota, chiederebbe un trattato, potendosi ad essi ridurre tutti quei sentimenti, che sogliono esser argomento della scienza callologica.

(1) V. *Filosofia del Diritto*, p. 303-310.

* (2) Nella tragedia del Manzoni intitolata *Atelchi*, Ermengarda che così securamente e felicemente avea amato lo sposo Carlo, al veder sorgerlo incontro la rivale Ildegarda e minacciarlo tutto il suo bene, sente a un tratto

affezioni suscitate non si fondano sulle *spontanee*, se non sono uno svolgimento e una maggiore attuazione di queste; elle riescono un fuoco di paglia, o sono bastarde, ipocrite, figliuole spurie dell'egoismo, non della grande facoltà d'amare, che di tutte le vere affezioni è madre pudica.

Veramente ogni essere ed ogni suo pregio, e quindi l'umana natura ed ogni pregio di lei, col pur prescaltarsi all'animo mediante l'esperienza e la cognizione, trae e muove un primo grado d'affetto, purchè l'uomo non sia pervertito e stravolto, nè vi ponga impedimento; e questo grado è l'affezione che dicevamo *spontanea*.

Ma l'*affezione suscitata* è l'incendio che nasco da quella prima scintilla. Conciossiachè l'affezione *spontanea*, coi consensi della volontà, e cogli atti replicati delle facoltà affettive si eccita e svolge maggiormente, e in infinito s'aumenta, come da bragia coperta di cenere col soffio e col fomite si trae altissima fiamma. — Eccitamento, direi quasi, artificioso, che sì diversi, sì soavi, sì poderosi, e talor sì tremendi scotimenti fa provare alle fibre del cuore umano — e spesso ancora trae seco i più gravi pericoli per l'umana debolezza, turbando il tranquillo della ragione: chè l'infermità dell'intendimento non vale a reggere il naviglio da troppo impetuosi venti di affetti sospinto.

tutta la voemenza dell'*affezion suscitata*, e mirabilmente la esprime, confrontandola all'antica tranquillità dell'*affezione spontanea*:

. . . *Oh! ciel, che veggio!*

Tu le sorridi? Ah no: cessa il crudele

Scherzo; ei mi strazia, io nol sostengo — O Carlo,

Farmi morire di dolor, tu il puoi;

Ma che gloria ti fia? Tu stesso un giorno

Dolor ne arresti. — Amor tremendo è il mio.

Tu nol conosci ancora; oh! tutto ancora

Non tel mostrai: tu eri mio; sicura

Nel mio gaudio io tacea, nè tutta mai

Questo labbro pudico osato avria

Dirti l'ebbrezza del mio cor segreto.

III.

AFFEZIONI SENSIBILI E SENSUALI (1).

Alle *affezioni sensibili* noi riduciamo tutte quelle che hanno dello spirituale insieme e dell'animale, ma di questo tanto poco, che appena l'uom se n'accorge; di maniera che domina più in esse la parte spirituale.

Elle sono le seguenti:

1° L'affezione d'ammirazion dilettevole, che s'ingenera dalla bellezza corporea;

2° L'affezione che nasce ogni qualvolta sembra vedere nell'altrui aspetto o ne' movimenti, quasi in ispecchio, una bell'anima, dignitosa virtù, amorosi e nobili sensi: la quale affezione vien nutrita specialmente dalle gentili parole, le quali rendono più chiari gl'indizj delle doti dello spirito tralucanti nelle forme corporee; come pure da' gesti ammodati, cortesi e umilmente alteri. Alla qual classe si riducono le affezioni prodotte da quella avvenentezza che si chiama *grazia*;

3° L'affezione, che talora s'accende d'un subito fra due persone per una cotale misteriosa attrazione che le chiama ad amarsi, senza poterne dare a se stesse ben chiara ragione. Senton esse rapidamente una segreta convenienza o reciproca, che hanno insieme l'una all'altra; sentonsi allacciate da dolci affetti, vinte da una fusione di delicati, indiscernibili sentimenti che certe opportune attitudini, altre armoniche, altre simpatiche, hanno d'improvviso eccitati; delle quali alcune rientrano nelle due classi precedenti della bellezza (sebben relativa e parziale, chè l'innamoramento nasce anche verso persone per sò deformi), e del riflesso dell'anima bella, che sembra aversi nelle fattezze del corpo.

Ora quando tutte queste affezioni, miste insieme, da native e *spontanee* passano ad essere *suscitate*, e pervengono a certo grado di forza; esse pigliano nome d'*amore* in senso stretto, e costituiscono quello che fu già detto *amor platonico*.

(1) V. *Filosofia del Diritto*, p. 318-320.

Il quale amore è certamente nocivo alla perfezione della virtù, perchè, nella condizione presente dell'uomo, egli lega l'anima, e le toglie la libertà di darsi al bene ed al buono dov'è, restringendola invece e fissandola in un solo oggetto esclusivamente, fatta cieca agli altri migliori, come osservò di sé il Petrarca allorchè scrisse:

- — perch'io miri
- Mille cose diverse attento e fiso,
- Sol'una donna veggio, e 'l suo bel viso (1).

Ma questa specie di affezione non nasce solo in verso a persone d'altro sesso, ma ben anco del proprio, onde l'amore de' fanciulli ch'ebbero i Greci in istima, il quale supposto anche non isdrucchioli, com'egli è assai facile, a impurità, tuttavia è difettoso sempre, come dicevo, a cagione ch'egli è passione la quale offusca l'intendimento, legando a piccolo bene ingiustamente la volontà; onde l'amatore d'Alessi avea troppo ragione di esclamare, *Ah Corydon, Corydon, quae te dementia cepit!* (2) Tosto poi che un tale amore passa all'incontinenza, e così perde la prima e genuina sua forma; egli è al tutto detestabile e infame* (3).

All'affezione *sensibile* è contermina la *sensuale*; e se quella piglia certo grado di forza, fa l'uomo trapassare agevolmente a questa seconda

(1) P. I, canz. XXVIII.

(2) Virg. Ecl. II, 69. — Dea, a dir vero, far meraviglia il vedere come quel gentile scrittore di Giuseppe Taverna, nello sue *Lezioni Morali ai giovani tratte dalla storia*, loda ne i Greci per l'amore de' garzonil Questo è uno di que' nei, da' quali io vorrei vedere ripurgato un libro sì pieno di bei documenti, e di sì terso dettato.

* (3) Richiama a questa turpitudine l'attenzione e l'odio di ogni educatore l'Alighieri, quando sotto alla piovra di fuoco, nel terzo girone del settimo cerchio infernale, pone l'antico maestro di grammatica, Prisciano (XV, 109), non perchè il dotto grammatico, di cui al poco sappiamo, abbia lasciato turpe notizia di sé, ma solo per offrire nel nome di un celebre maestro il simbolo della condizione delle persone ch'egli voleva più specialmente ammonire.

IV.

AFFETTI E DESIDERJ GENERALI, CHE OPERANO A LUNGO OCCULTI,
E POI SCOPPIANO CON GRAND'IMPETO E LUME (1).

... Vi hanno affetti e desiderj generali, i quali somigliano altrettante corde musicali, che rispondono egual tono, sia che lo tocchi e pizzichi una penna da corvo, o una zeppa d'acciajo, od altro che possa essere. Dietro la guida di tali affetti eccitati da diversi concetti o pensieri, l'attenzione della mente e l'attività pensante si dirige spontaneamente, e lavora sovente all'insaputa dell'uomo, che punto non riflette sul fatto che in lui si viene compiendo.

Questi *affetti generali* nell'animo umano adoperano adunque a lor pro, e dirigono i pensieri associandoli in gruppi, e chiamandoli anche da tempi lontani; onde l'uomo verrà oggi ad un pensiero o ad una determinazione, che ha stretta affinità con un pensiero o con una deliberazione d'un anno fa, di cui non conservava più ricordanza: e quel pensiero avuto e dimenticato da tanto tempo è cagione del pensiero presente, perchè egli lasciò l'animo così disposto ed affezionato, da dover esser proclive al pensiero presente, a cui venne tosto che gliene fu data una minima occasione * (2).

Ma quello che è più notabile, si è che questi *affetti abituali e generali*, che s'appoggiano alle *regole medie* di cui abbiamo detto, talora da se stessi, siccome germe che si muove sotterra, crescono ad alto grado d'intensità, e si rinforza graduatamente la persuasione che hanno per loro base, e tuttavia restano occulti nell'animo, se l'attenzione riflessa non è punta da qualche stimolo che la rivolga ad essi; nel qual caso talora scoppiano luminosi, e fin anco fragorosi; e questa è forse la cagione segreta del subito manifestarsi degli eroi posti in circostanze con-

(1) V. *Psicologia*, Vol. II, n. 1715-1718.

* (2) È qui a ricordare la dottrina intorno alle volizioni virtuali esposta più sopra (pag. 385-388).

sonanti colla loro disposizione interna ed occulta (1), è ancora la cagione de' più tempestosi rivolgimenti politici.

Il che spiega molti altri fatti dell'umanità. Perchè un poeta o uno scrittore leva grido straordinario in un tempo, in una nazione, se non perchè egli si fa interprete fedele e ingegnoso di que' sentimenti e di quelle grandi persuasioni che ognuno aveva in se stesso, senza saperlo, senza averne mai trovata l'espressione, perchè non vi avea mai rivolta la riflessione? Onde al comparire di colui che sa eloquentemente condurre l'attenzione e la riflessione di tutti su quelle persuasioni secrete, ma potenti; che sa inventare formole acconce a dar loro un'esistenza riflessa e splendida, a farle valere per cose nobili e belle, tutti giubilano e applaudono quasi a tesoro scoperto, che possedevano essi stessi ignorandolo, e ne son grati al genio di quel primo che seppe dire ciò che tutti avrebbero voluto dire se avesser saputo, e gli acconsentono e gli aderiscono?

E perchè si manifesta un così subito furore nelle sedizioni, in una plebe che pareva il dì innanzi riposata e tranquilla? Era tranquilla in apparenza, perchè ella non sapeva gli affetti che premeva in se medesima; era tranquilla perchè vivea d'una vita di riflessione, e il fermento della passione covava all'incontro nel profondo della vita *diretta*, non s'era ancora travasato nella *riflessa*: era tranquillo l'uomo operante come principio riflesso, perchè l'uomo come principio diretto, il qual era ardente, non è quello che si manifesta al di fuori, ma quello che prepara la mina al di dentro. Vero è che nelle sedizioni, a trasnaturare gli uomini, giova anche un altro principio, il sentire ognuno la forza di tutti, il credersi potente ciascuno della forza della massa di cui è parte, il vigore che cresce alle persuasioni dalla unanimità d'una moltitudine adunata; il che tutto insieme produce entusiasmo, orgoglio, eccitamento alla prepotenza ed al-

(1) Del dominio, che un pensiero prende su quegli uomini che acquistano nome d'oroi per l'ardimento del loro operare, vedi l'*Antropologia*, L. III, o. XI, n. II, § 8, II.

l'abuso della forza. Ma questa sola causa non basterebbe, se negli animi non ci avessero delle interne ed occulte disposizioni uniformi, preparate da lungo tempo innanzi; delle opinioni, delle affezioni generali che in tutti armoneggiano e cospirano a produrre quello scoppio, che per la sua subitezza e grandiosità rapisce a sè la ragione e la conturba, e così volgesi facilmente in vertigine, in furore crudele. Se questa circostanza manca, la sedizione non ha luogo, il popolo si disperde pria di adunarsi, o dopo essersi adunato per curiosità * (1).

Quanto poi alle rivoluzioni nazionali, la sola ragione della loro riuscita è la disposizione segreta delle menti e degli animi delle masse: la quale se vi è, al primo inalberarsi d'una bandiera si rivela il pensiero di tutti. E come niuna rivoluzione ottiene lo scopo per cui è mossa, senza tale disposizione segreta, precedentemente accumulata negli animi; così tutte le rivoluzioni che a nulla riuscirono, malgrado del valore anche eroico e del sacrificio più magnanimo di alcuni individui, fallirono unicamente perchè nella vita diretta del popolo, quasi arsenale della forza, la riflessione eccitata non trovò le armi sufficienti a farle riuscire.

* (1) Ciò che si dice de' popoli, è a dire anco de' regnanti, il cui cuore, non differente da quello degli altri uomini, spesso cova, senza avvertirle, ambizioni e ire, germe occulto di guerre che a suo tempo strazieranno individui e nazioni. Al Conte di Montefeltro, che chiedeva notizie della Romagna, Dante rispondeva: che ponendo l'occhio alla vita eterna, in quell'ora non potea dirsi che vi fosse guerra alcuna, ma ponendo mente alla voglia secreta di chi la reggeva, sarebbesi detto che guerra già v'era e non aspettava se non l'opportunità a scoppiare con impeto subitaneo (Inf. XXVII, 37-39):

*Romagna tua non è, e non fu mai,
Senza guerra NE' CUOR de' suoi tiranni;
Ma PALESE nessuna or ven lasciai.*

UMANITÀ O FILANTROPIA (1).

Primieramente l'uomo ama se stesso con amor soggettivo, il quale gli rivela qual sia l'umana natura; e però qual bontà ella s'abbia anche in altrui. Egli ama allora la natura umana, come oggetto conosciuto buono dovunque la scorge, cioè in tutti i suoi simili: e questo amore è oggettivo, d'appreziazione. Ma egli l'ama ne' suoi simili anche soggettivamente, istintivamente, cioè ama in essi la propria similitudine, ama se stesso. Questo amore soggettivo d'altrui è spontaneo e naturale, e colorisce ed incarna, per così dire, nel primo, che è morale e virtuoso.

Così un doppio amore si mescola insieme; e compone quell'affezione e quella virtù, che italianamente si dice *umanità*, e che i Greci dissero *φιλανθρωπία* * (2).

Se per umanità intendiamo l'affezione che ha l'uomo verso l'uomo in universale, se cioè restringiamo l'oggetto di quest'affezione alla natura umana considerata nella sua essenza e nel complesso delle sue parti, ell'è un'affezione unica, specificamente distinta da tutte l'altre.

Ma se riduciamo all'umanità tutti gli affetti che hanno per oggetto quanto nell'umana natura si può rinvenire eziandio che solo per accidente, l'umanità è un'affezione molteplice: non solo essa abbraccia l'umana natura tutt'intera nel suo complesso, ma ben anco s'affissa alle singole parti di lei: nè si limita ad amarne le condizioni essenziali, ma i suoi accessorij allresi, e gli ornamenti acquisiti. L'umanità diviene così un troneo che

(1) V. *Filosofia del Diritto*, Vol. II, pag. 308-309.

* (2) S. Paolo a Tito (III, 3-4) dice, che mentre noi ci odiavamo l'un l'altro, *HUMANITAS*, o secondo il testo greco *φιλανθρωπία*, apparuit *Salvatoris nostri DEI*. E veramente, perchè vi fosse chi degnamente amasse di amore umano tutta l'umana natura non solo come oggetto pionamente conosciuto, ma anche siccome propria vivente similitudine, era necessario un Uomo-Dio.

manda fuori diversi rami di affezioni, le quali s'apprendono a tutte le varie parti, e a tutte le varie doti, che in umani individui si possono riscontrare.

V'ha dunque un'affezione, che riguarda l'essenza dell'umana natura ch'è comune a tutti gl'individui — *umanità* in senso stretto, cioè considerata quale affetto fondamentale.

V'hanno affezioni, che riguardano i pregi accidentali, naturali o acquisiti, della natura umana, dell'anima o del corpo, o dell'uomo intero che d'anima e di corpo risulta — *affetti uscenti dall'umanità*.

I pregi accidentali dell'anima e del corpo danno materia ad affezioni più eccellenti e più forti, che non la semplice essenza dell'uomo: perocchè tutte le doti di maggiore stima e amor degue, le stesse virtù morali, non sono che pregi alla natura accidentali * (1).

VI.

IL PURO AMORE (2).

Il *puro amore*, voglio dir l'amore che ama se stesso, è ciò che v'ha di più squisito e di più consumato nell'ordine degli affetti.

L'amore da se medesimo amato è passivo ed attivo, conciossiachè l'essere amoroso ama di essere amato, ed ama pure di amare.

* (1) Se non amassimo negli uomini altro che l'essenza dell'uomo, il nostro amore sarebbe uniforme, e quasi senza special colore, per ciascuno di essi: ma le doti accidentali onde è partecipe ogni uomo, come d'un colore differente al carattere de' nostri simili, così colorano differentemente l'affetto che abbiamo per ciascheduno di essi. E poichè i pregi della natura umana partecipati dagli individui si moltiplicano e variano senza termino assegnabile, però non v'è uomo che, in qualunque tempo o luogo o condizione si viva, non trovi da esercitare, s'egli voglia, ad ogni istante nuovi atti d'amore e di beneficenza: anzi può dirsi che solo l'Uomo-Dio ami effettivamente e distintamente l'umana natura in tutti i suoi pregi accidentali, o che a noi non è dato amarla intera se non mandando l'Uomo-Dio, dove tutto il bene dell'umanità si raccoglie e sovrabbonda.

(2) V. *Filosofia del Diritto*, Vol. II, p. 310-311.

Qual dolcezza provenga all'amatore dalla consapevolezza di essere amato dall'amata persona, ella è cosa che trapassa la virtù della parola che il voglia esprimere. È nondimeno manifesto, che quella dolcezza si fa tanto maggiore, quanto maggiore è l'amore col quale sa l'amatore di venir riamato, e quant'è maggiore, e più amato l'essere, da cui egli sa di venir riamato.

Amando poi d'amare, l'essere amoroso diviene benefico; poichè da questa specie di affezion nobilissima egli è incessantemente condotto a diffondere il bene, a produrre e riprodurre pregi amabili in altrui; a fine d'accrescere così appunto a se stesso gli oggetti del suo amore, e di poter via più amare. La *benevolenza* e la *beneficenza* traggono le loro acque da quest'alta sorgente.

VII.

SE LE DIVERSITÀ CHE SON FRA GLI UMANI INDIVIDUI
ACCRESCANO O SCEMINO L'AMORE (1).

Lo diversità procedenti dalla fisico-morale condizione degli umani individui, si compartono in tre classi:

- a) Altre sono contro natura, sono *viziosità*;
- b) Altre sono *limitazioni* accidentali, a cui la natura soggiace;
- c) Altre sono secondo natura, cioè *pregi* o *condizioni* diverse della natura stessa.

a)

Se le diversità fra gli esseri umani sono contro natura, riescono certamente altrui moleste, o però per se stesse scemano la strettezza dell'unione fra gli uomini.

Ma tuttavia non sempre producono l'effetto di scemare l'amore. Ricordiamoci dell'*amor puro* di cui favellammo, di quella funzione del puro amore che denominammo *amore dell'amore attivo*, la quale è anch'essa un'affezione o *meramente spontanea*, o *suscitata*. Ora egli è manifesto che le viziosità della natura

(1) V. *Filosofia del Diritto*, p. 314-317.

scemano l'amore in quegli individui, ne' quali non v'ha che l'amore spontaneo; ma non sempre in quelli, in cui vi ha il puro amore *suscitato*. Conciossiachè l'affezione suscitata acquista virtù indefinita; e però l'amatore può amare la persona difettosa ne' suoi stessi difetti, può amarla coll'amore di compassione, di benevolezza, di beneficenza; e dico negli stessi suoi difetti, perocchè tale amore trova l'occasione di esercitarsi ne' difetti, a cui egli compatisce e desidera di rimediare * (1).

b)

Le limitazioni accidentali, considerate da sè sole e singolarmente prese, sono diminutive dell'amore.

Ma non sempre se n'ha questo risultato, se nell'uno de' due umani individui v'abbiano alcune di esse, altre nell'altro. Perocchè tali diversità di limitazioni possono discordare, ed ancor fare buono accordo insieme. Di vero, allora quando ciò che manca ad un individuo si trova nell'altro, o il pregio che ha un solo può essere da entrambi goduto ove eglino insieme s'uniscano, quelle differenze armonizzano ottimamente. Il che talora accade fin ne' difetti: poichè, se noi pensiamo il caso del zoppo portato dal cieco, chi non intende quanto bene s'accoppia colui che, veggendo anche per l'altro, gli mostra la via, con colui che camminando anche per l'altro, gliela fa seco percorrere? e come possano essere appunto per questo più stretti amici? La persona collettiva adunque riesce allora perfetta componendosi di persone individue imperfette. Conciossiachè i beni che sono di ciascheduna persona divengono così di tutte, e i pregi dello une correggono i difetti delle altre reciprocamente. Non è forse in grandissima parte per questo, che scatesi il prezzo e il bisogno dell'umana società? Non è la divina Provvidenza,

* (1) Anche qui il pensiero cristiano corre al Verbo di Dio umanato, la moltitudine delle cui miserezze adegua e trapassa la moltitudine delle nostre miserie: al Verbo di Dio, che per poter compatire o compatendo beneficiare,

Carcar si volle della nostra salma.

mortificazioni e le soddisfazioni dell'amor proprio * (1). Ora anche questi minutissimi presentimenti van rifondendosi in quella cotale elezion naturale, affinità o armonia, comechè si chiami, di sentimento di cui favelliamo.

Un'altra causa di questa elezione di preferenza è la seguente.

Fra i bisogni, e gli oggetti che sono atti a soddisfarli, avvi rapporto di *convenienza*, come dicevamo, e non di *uniformità*. Anzi la disposizione d'un soggetto a goder d'una cosa (tendenza) o ad evitare una molestia (bisogno), e quindi a possedere l'oggetto correlativo, suppone una diversità, anzichè una uguaglianza, fra il difetto del soggetto, e l'oggetto che deo portarvi rimedio. La *convenienza* non suole essere fra cose uguali, ma per lo più fra cose disuguali, di cui l'una si avviene all'altra, come, a modo d'esempio, un corpo convesso s'avviene e si continua ad un concavo. Or somigliantemente accade fra due esseri umani fatti l'uno per l'altro. Acciocchè l'uno d'essi trovi nell'altro onde soddisfare le sue esigenze, è d'uopo che nell'altro cadano certe qualità diverse da quelle del primo, ma tali che a quelle del primo riescano proporzionate ed acciocchie. Così, nell'ordine delle cose dell'animo, a chi è vago di comandare debbono piacere gli umili, disposti a ricevere da lui il comando; e a chi per opposto sente il bisogno d'essere da altri diretto piace naturalmente che alcuno vi sia di lui più ardito e più savio, che gli comandi e il diriga. Discrepanze armoniche simili a queste si possono osservare nelle tendenze animali, sic-

* (1) Dove l'uomo non sia libero nella scelta della compagnia e dell'amicizia, ma per quelle circostanze che gli uomini sogliono così spensieratamente chiamare *fatali*, s'avvanga a dover vivere strettamente coogiunto con chi gli è cagione di sacrificj anzichè di appagamenti dell'amor proprio o d'altra inclinazione, rado è che non rompano urti e cozzi i più inerescevoli. Soltanto la cristiana carità può sicuramente cessarli, e mantenere la pace: anzi ella va più oltre, e talora muove alcuni generosi ad eleggersi in bello studio la meno agevole compagnia o meno opportuna a' trionfi dell'amor proprio, per ottenero un trionfo ben più alto, la vittoria di se stessi.

chè all'uomo robusto non sarà il robusto che più venga in grado, ma forse il gentile, come al gentile piacerà il robusto; e dicasi ugualmente d'altre affinità ed accostamenti che procedono dalle accidentali diversità, che hanno fra lor convenienza * (1).

c)

Che se fra quelle varietà, che consistono in *limitazioni accidentali* della natura, si dà talor la concordia, e talor la discordia, onde s'ha gran parte di que' sentimenti che abbiamo accennati di avvenenza o di ripugnanza d'individuo a individuo: all'incontro fra quelle varietà che sono *integrati* della natura umana non manca giammai una squisitissima convenienza, e tutte sono volte dalla natura al fine di giungere insieme le persone dotate di quelle varie condizioni.

Così è che le varie età della vita umana si contemperano assai bene insieme, ed ella è cosa gioconda al vecchio l'assistere ai giuochi de' fanciulletti, ed avere il conforto della robusta virilità * (2).

* (1) È antica osservazione, che le più ardenti amicizie, come quella tra Oreste e Pilado, e i matrimonj più fortunati, molto più che da gran simiglianza d'indole o carattere, d'ordinario nascono da un bel contemperamento d'avventuroso dissomiglianze. E non è a dire, fino a che minime cose discendano questo armoniche discrepanze riconosciute dall'autore; onde p. es. donna studiosa d'oggi eleganza o mollezza nel proprio vestire, nell'occasione de' capelli ecc. andrà presa di umore per certa negligenza o sprezzatura di tutto questo, ch'ella vagherà in alcuno, al quale forse potrà dire, come Fedra a Ippolito (Ovid. Her. IV):

*Quemque vocant aliae vultum rigidumque truceque,
Pro rigido, Phaedra iudice, fortis erat.
Sint procul a nobis juvenes, ut femina, compta,
Pine coli modico forma virilis amat.
Te tuus iste rigor, positique sine arte capilli,
Et levis egregio puleis in ore decet.*

* (2) Anco le varietà che vengono dallo differenza di clima, di paese, di popolo, di lingua ecc., siccome contemperate da una sapientissima Provvidenza, possono (quando non intervengono speciali pregiudizj ingenerati per

ARTICOLO III.

FACOLTA' CHE HAN PIU' STRETTA RELAZIONE
COI SENTIMENTI DEL BELLO.

I.

FANTASIA O IMMAGINAZIONE.

1.^o*Descrizione della facoltà della fantasia (1).*

Questa meravigliosa potenza primieramente ha virtù di riprodurre o rieccitare le sensazioni avute, e convien confessare, che queste sensazioni ripristinate dalla forza fantastica sono talora di tal vivezza, che ci è impossibile il distinguerle dalle sensazioni stesse, come principalmente si sperimenta nel sogno, nello stato di pazzia e in quello di visione fantastica * (2).

A chiarire il concetto di questa rinnovazion di sensazione che internamente nasce per l'efficacia dell'anima, si considerino i filamenti nervosi come aventi due estremità: l'estremità esteriore,

lo più da fatti odiosi) osere altissimo a conciliare la benevolenza o l'amore. Anzi si vide sempre poter tanto sugli uomini l'incanto delle cose lontane e peregrine, che il nome di peregrinità fu volto a significare bellezza. E già noto è il frequente precetto de' sacri libri che ci pone in guardia contro l'insidia di peregrina o straniera bellezza; nè pare che il pericolo traccasi cagione dall'indole speciale degli Ebrei: poichè il vediamo ricordato anche presso i Greci o i Latini, come in quello parole di Penelope a Ulisse lontano (Ovid. Her. I):

Ilaco ego dum stulte meditor (quae vestra libido est!)

Esse peregrino captus amore potes.

Forssitan et narres, quam sit tibi rustica conjux,

Quas tantum lanas non sinat esse rudes.

(1) V. *Antropologia in servizio della Morale*, nn. 350-354.

* (2) Dante ben nota l'indole della facoltà immaginativa, quando tutto pauroso da' demonj che tomen lo inseguissero, disse a Virgilio (Inf. XXIII, 24):

Io gli IMMAGINO sì, che già li SENTO.

che finisce in tutta la superficie del corpo umano, e involge i suoi capezzoli sensitivi sotto l'epidermide, dentro la cute; e l'estremità interiore, che mette probabilmente e finisce nel cervello e nella midolla spinale, o in altra parte dovecchessia. Ora la legge dello svegliarsi una sensazione nell'animale si è, « che debba precedere un oscillamento, o tremito, o comechessia un movimento nel filamento nervoso o sostanza sensoria ». Il qual movimento e scotimento della sostanza sensoria può aver sua cagione in due specie di stimoli, secondo le due estremità del nervo medesimo: la prima è quella dei corpi esteriori che stimolano di fuori il nervo, e vi fanno impressioni sensibili; l'altra è interna, cioè lo stimolo è la stessa attività dell'anima, la quale ha virtù di muovere l'organo sensorio comunicandogli il moto dall'altra estremità. Che se quest'azione dell'anima produce nel nervo una vibrazione o alterazione simile a quella prodotta dallo stimolo esteriore, dee di conseguente apparire un sentimento simile alla sensazione provata.

Questa maniera di concepire la virtù fantastica, mi viene dai fatti dell'esperienza, e dall'induzione.

Perocchè egli è un fatto, che l'anima ha potenza di mover le parti del proprio corpo.

Non dico solo le membra maggiori, come le gambe, le braccia, la testa e il tronco, ma ben anco parti minutissime, delle quali noi non osserviamo così facilmente, che i moti procedon dall'anima, se non vi poniamo molta attenzione. È portata ad un uomo una lettera, la quale gli reca novella gratissima: certo è l'anima, è il suo *intendimento*, e non il suo corpo, quello che percepisce il lieto avvenimento: ma l'anima razionale non tiene in sé la gioja, ne diffonde gli effetti a tutto il corpo. Chi è dunque, se non l'anima conscia dell'insperato avvenimento, che operando sul cuore e sui vasi accelera la circolazione del sangue, e lo spinge con veemenza fin negli ultimi meati capillari, onde tutto il volto in vermiglio se ne dipinge? Che se la notizia è improvvisamente infausta, tosto ne segnerà l'impallidire della faccia, segno che l'anima rallenta allora quella forza che ella esercitava

in sul cuore e in sulle arterie, onde il sangue, non cacciato più cou eguale impeto, non gonfia di sè ed arrossa gli ultimi vasellini. Il perchè l'anima operando or immediatamente ne' nervi, or mediatamente negli organi per altro insensati, produce nel corpo verissimi e complicatissimi moti, e talor là dove meno si crederebbe (1). Vidi io più volte Giuseppe Bartolommeo Stoffella, mio concittadino, muover gli orecchi, come si narra dell'Albino e di Mens chirurgo parigino (2), ad arte appresa con replicati tentativi. Noi restringiamo e rallarghiamo il foro dell'iride istintivamente a fin di riparare la retina dalla violenza della troppa luce, o di raccogliere la troppa scarsa. Or questo movimento può l'anima apprenderlo a fare anco volontariamente, come è pure riuscito a Felice Fontana (3), e ad altri —

Non è qui luogo di cercare come l'anima impari quest'arte di muovere le diverse parti del proprio corpo, nè quali leggi presiedano a questi movimenti volutarj. Qui solamente ci basta

(1) Bastò un improvviso spavento a far venire a taluno d'un tratto caduti i capelli, come si può vederlo nella Scheeckio e in altri che ne registrano i casi. Un altro effetto del terrore è il rizzarsi de' capelli. Non ha dunque l'anima potenza fin di muovere i capelli, che pur sono parti che godono d'una vita inferiore alle altre?

(2) V. il Le-Cot, che nel suo *Trattato de' sensi* (in 2 vol., Paris 1867) mostra la mobilità dell'orecchio, e reputa al poco esercizio il non saperlo muovere comunemente.

(3) Vedi il bell'opuscolo, *De' moti dell'Iride*, di Felice Fontana. — So bene, che il più de' moderati anatomici negano che v'abbiano nella pupilla de' muscoli, o quindi che la volontà ne possa operare il restringimento e il rallargamento. E il fenomeno dell'allargarsi della pupilla esposta alla luce, lo spiegano per l'afflusso del sangue, che vi corre in conseguenza della irritazione che vi fa la luce. Ma che vi sieno state persone, le quali pervenissero a comandare alla pupilla di restringersi e di rallargarsi, egli è innegabile. Io non sostengo dunque che in ciò facessero uso di fibre muscolari che fossero nell'iride: mi contento dell'affermazione del fatto. E perchè non potrebbe la volontà aver eseguiti que' movimenti cziandio col far affluire maggiore o minor copia di sangue nella pupilla?

di conoscere l'esistenza di questa virtù dell'anima sulle varie parti del corpo a poter concludere per induzione, ch'ella abbia altresì la virtù di muovere a sua posta i nervi e il cervello, con que' movimenti appunto a cui s'accompagnano le sensazioni, in questo modo risuscitandole, le quali risuscitate si chiamano poi fantasmi o immagini.

2.

Della forza della fantasia ne' sogni (1).

Uno de' fenomeni singolari della fantasia si è quello dell'essere attivissima nel sonno, quando tutto il corpo giace in uno stato d'indebolimento, e son chiusi i sensi esteriori.

Mi si permetta di proporre non già una spiegazione di questo fatto, ma una mia maniera di concepirlo. Ella servirà forse di aiuto a' filosofi, che vorranno investigarne un'altra migliore, e più conforme a tutti i fatti ch'essi potranno raccogliere continuandosi nell'osservare.

Io immagino tutto il sistema nervoso come avente due estremità, l'una delle quali termina principalmente nell'organo cutaneo, e l'altra nel cervello e nella midolla spinale. Questi nervi, organi del sentire, vengono mossi pure da due stimoli: dagli *esterni*, che sono stranieri al nostro corpo, o per dir meglio sono tutta la materia straniera agli organi della sensazione; e dall'*interno*, cioè dalla forza motrice dell'anima. Or si supponga, che i filamenti nervosi abbiano due movimenti periodici. Col primo movimento il filamento nervoso lentissimamente si protenda dall'interno all'esterno, e vada sporgendo i suoi capezzoli verso al di fuori, quasi come si stendono in fuori le corna della lumaca, o in altro modo somigliante. Or questa protensione de' nervicciuoli, lenta ma continua verso al di fuori, dee avere un termine estremo, in cui pur conviene che si fermi. Venuto dunque a questo termine estremo, che è il massimo di attività quanto al sentire esterno, il nervicciuolo non può dimorare a lungo in quella

(1) V *Antropologia ecc.*, nn. 353-357.

estrema tensione senza provarne l'assenza. Questa l'assenza del nervo proteso al di fuori, giunta a certo grado, è cagione del movimento contrario del nervo stesso, il qual nervo toglie a muoversi dall'esterno all'interno, e trae dentro allora tutti i suoi capezzoli che aveva espansi e sporti in fuori; il qual movimento retrogrado si continua fino a tanto, che questo ritirarsi del nervo sia giunto al sommo suo termine opposto; nel quale stato dee avvenire, che come le estremità esteriori del nervo sono chiuse e tirate addietro, così e converso sien protese e sporgenti le estremità o capezzoli interiori del nervo stesso. Giunto poi a questo stato di sommo ritiro, non dura nè pure in esso gran fatto il nervo medesimo, ma quasi riposatosi quivi alquanto della sofferta stanchezza, e ripresa lena, egli ricomincia il suo natural movimento da entro a fuori; e questi due lentissimi movimenti periodici si alternano senza posa nell'umana vita.

Ognuno vede che supponendo avvenire cotali due movimenti insensibili del sistema nervoso, essi spiegherebbero il periodo della veglia e del sonno.

Perocchè la veglia sarebbe quel tempo in cui il sistema nervoso trovandosi alacre e attivo, invitato dalla natural vaghezza di avere le sensazioni, va egli stesso incontro agli stimoli esteriori, e si apre ed espande al di fuori per riceverne a suo agio le impressioni. Ma dopo averle lungamente godute, spassato finalmente dall'azione vitale, e dal suo estremo protendimento che n'era l'effetto, si va insensibilmente ritirando e richiudendo in sè; il che è un cessare dall'operare e un concentrarsi a riposo fino a che, restando del tutto chiuse, le estreme papille nervose non ammettono più le esteriori impressioni, come accade nel sonno. E ad aiutare questo periodico movimento, l'autore della natura * (1) nella sua infinita sapienza ordinò che al giorno

* (1) Fa sempre riguardato il sonno come un sollievo mandato nella notte da una benignissima Provvidenza agli stanchi mortali, onde sovente ebbe preghiere o voti quasi Iddio, come in Ovidio (Met. XI, 623):

Somne, quies rerum, placidissime somne Deorum.

succedesse la notte, in cui cessassero gli stimoli della luce e del calore, e si diminuise sino la vivacità dell'aria * (1) col non uscire più dalle piante l'ossigeno, che ne suol cavare la luce, il qual ossigeno è forse il principio eccitator della vita.

Quindi stesso seguita anche un modo assai facile di concepire il rafforzamento della fantasia, che dee seguirne al tempo notturno, e nello stato di sonno.

Perocchè in prima il solo cessar nelle tenebre di tanti stimoli alla nostra sensitività esteriore, già dee pur questo rendere vie più attiva la fantasia, secondo quella legge, che « la forza dell'anima, più concentrata ch'ella è in minor numero di potenze, più ella è valente » * (2); ond'accade, che i sensi si rendono più acuti in quelli che ne hanno perduto alcuno, poniam ne' ciechi. Ma se questo spiega in qualche modo la forza maggiore dell'immaginazione nelle tenebre, non ispiega quella

Virgilio, che per la gracile persona, e la squisita sensitività affattata dalle immagini e dagli studi del giorno, ne dovea provar forte il bisogno a ritolare le forze dell'anima assietata di bellezza o di verità, sembra alzar quasi un inno all'autore della natura per un tanto dono in que' due versi, che a molti son più cari del sonetto di Monsignor della Cusa sul Sonno:

*Tempus erat, quo prima quies mortalibus AEGRIS
Incipit, et DONO DIVUM gratissima serpit.*

* (1) È dunque vero alla lettera, ciò che in sulle primo sembra figura poetica usata da Dante a descrivero il sopravvenir della notte e del sonno (Inf. II, 1):

.... L'AER BRUNO

*TOGLIEVA gli animai, che sono in terra,
Dalle fatiche loro ...*

* (2) È specialmente da questa prevalenza della fantasia nelle tenebre, che s'originano tante notturne paure; onde mi par che molto bene, da non so quale poeta, sia stato detto della Paura:

*Va fra le genti, e tacita
Batte di petto in petto;
Passeggia fra le tenebre
In gigantesco aspetto.*

massima de' sogni. A spiegar la quale parmi condurre ottimamente la supposizione da noi fatta; perocchè come al venire del sonno si sottraggono i nervi agli eccitamenti esterni, così ritirandosi internamente e spandendosi e protendendosi nelle loro interne estremità, che mettono nel cervello o nella midolla spinale, debbono esser più atti a ricevervi il movimento e l'azione degli stimoli interni, o sieno questi i fluidi e i solidi dello stesso corpo, o sieno la virtù dell'anima, che, continuandosi ai primi movimenti di questi fluidi e solidi, ordina ai nervi di muoversi, ed effettivamente li muove come è bisogno, acciocchè ne nascano le immagini; il qual movimento che l'anima vi cagiona, parmi probabile che debba cominciare in quelle interne estremità che noi supponiamo (1).

(1) Materia di belle osservazioni ed esperienze dovrebbe essere l'investigare qual sia la condizione elettrica delle due estremità nervose di cui parliamo. Già lo sperimento del Matteucci sopra la torpedine prelase a una tale ricerca. Egli pretende aver provato 1.° che l'elettricità prodotta la scarica nella torpedine emana dal quarto lobo del cervello, onde vengono i nervi che vanno agli organi elettrici; 2.° che tagliati o legati questi nervi, cessa ogni effetto elettrico; 3.° che anco nella rana la legatura del nervo sospenda la corrente propria dell'animale; 4.° che all'incontro il legamento de' detti nervi non sospenda il passaggio della corrente elettrico-chimica semplice nè nella torpedine, nè nella rana, apparendo in tal modo che l'elettricità animale ha le sue leggi proprie, e non comuni all'elettricità ordinaria.

Il Professore Stefano Mariaanoli, in una Memoria presentata all'Accademia Roveretana già nel 1827, e l'anno seguente stampata in Venezia nella Tipografia Alvispoli col titolo *Memoria sopra la scossa che provano gli animali nel momento che cessano di fare arco di comunicazione fra i poli di un elettro-motore, e sopra qualche altro fenomeno fisiologico dell'elettricità*, pretende di aver tratto da' suoi esperimenti sopra le rane questo importante risulamento: che « il fluido elettrico, quando invade un nervo nella direzione e del suo andamento, produce una contrazione muscolare, o nel momento che « cessa d'invaderlo, una sensazione; che quando il fluido elettrico traversa un « nervo in direzione contraria al suo andamento, produce una sensazione, e « la contrazione ha luogo nel momento che cessa d'invaderlo ». Il che proverebbe che non risponde una sensazione ad ogni movimento del sistema

Altre ragioni, che sembrano favorevoli alla esposta conghietture (1).

* E benchè io non dia questa maniera di concepire l'immaginazione e i suoi fenomeni, se non come una total supposizione o conghietture, ciascuno però vedrà facilmente, che ella non è fondata al tutto in aria, ma sopra fatti che le danno qualche probabilità; fra i quali uno è questo, che l'anima indubitabilmente concorre coll'attività sua al ricevimento de' sentimenti; e che vi concorre segnatamente con dare al nervo quel dato atteggiamento e aprimento, che è necessario a ricever meglio l'impressione, e che ella lo applica e addatta all'oggetto, e gli va come incontro a fine di accoglierne meglio l'operazione. Questo si vede a ragion d'esempio nell'affissare che facciamo degli occhi quando vogliam vedere una cosa più distintamente, come s'ella ci piace e la vagheggiamo * (2), o quando la luce essendo scarsa, suppliamo

nervoso, ma solo a certi movimenti determinanti, o peroid 1.^a che vi possono essere delle parti del corpo umano, le quali sembrano prive di sensorietà sotto gli stimoli, unicamente perchè non si riesce a cagionare in esse quello determinate alterazioni, alle quali solo la sensazione s'accompagna; 2.^a che l'anima può benissimo far uso di nervi sensorii per la locomozione, senza però che, movendoli, ella ecciti in essi necessariamente delle vive sensazioni.

(1) V. *Antropologia* ecc., nn. 358-365.

* (2) Quando Francesco dice a Dante:

Per più fiate gli occhi CI SOSPINSE

Quella lettura, e scolorocci il viso;

ella parla dell'anima che inebrita delle immagini amorose raccolte dalla lettura versa l'ebbrezza ne' gli occhi e quasi li caccia fuor di loro orbite in cerca dell'oggetto bramato: *quadam voluptate suffusi — poscentes aliquid, pollicentesque*, come direbbo Quintiliano (V. 11. 3). Quando Infilo, parlando dello sguardo con cui seguiva la nave di Giasone già lontano, dice in Ovidio (Her. VI):

Per lacrymas spectro: CUPIDAEQUE faventia MENTI

Longius assueti lumina nostra vident;

ella parla dell'intima forza dell'anima affettuosa, che lo affina la vista.

quasi al suo mancamento coll'attuare meglio la virtù visiva, ovvero sia quando l'oggetto sguardato è oltremodo minuto, sicchè ci bisogna aguzzar gli ocelli

« Come vecchio sartor fa nella cruna » (1).

Lo stesso dicasi del tender che facciamo l'orecchio a raccogliere suoni o voci lontane, o le parole di un dicitore che molto ci piacciono. E una somigliante tensione e applicazione si suol fare nell'organo dell'odorato e del palato (2), e fin anco del tatto. Perocchè io non dubito, che quando noi vogliamo sentire le sottili differenze delle cose col palpar della mano, non pure accomodiamo quest'organo stringendolo a tutte le superficie degli oggetti, ma ben anco protendiamo e spandiamo le papille nervee, nelle quali raccogliamo l'impressione, al che fare prontamente diventan maestri i ciechi.

Non par dunque se non conforme a questi fatti il credere che l'anima, avida di sensazioni, ove le comincia appena a sentire, vada tantosto incontro agli oggetti che gliele cagionano, collo stendere fuori verso di essi i nervicciuoli a riceverle, come i fiori si aprono a ricever la luce, l'aria e la rugiada; ed è questa voglia ed inclinazione a sentire, e a sentir nuovamente e vivamente, che fa volgere gli occhi del bambino ad ogni spiraglio di luce, o che spiega tutti, si può dire, i movimenti dell'età infantile, i quali sembrano aver tutti per fine il procacciare a se stesso sensazioni vive e varie perpetuamente.

(1) Che cosa è lo sguardo, se non un volgere e intendere il nerve dell'occhio presentandolo acconciamente all'oggetto che si vuol vedere? Laonde i fisiologi divisero le sensazioni in *attive* e *passive*. Più veramente ogni sensazione è passiva; o tuttavia l'anima concorre a produrra questa passività sua, con un grado minore o maggiore di sua attività. Le lingue segnano quest'attività dell'anima con ispeciali vocaboli; quando quest'attività è molta, non si dice più *vedere*, ma *guardare*; non più *udire* semplicemente, ma *ascoltare* od *origliare*: differenze che si trovano in tutte le lingue; onde i vocaboli latini *videre*, ed *aspicere*; *audire*, ed *auscultare*, ecc.

(2) L' Haller pretende che in gustando i sapori, le papille nervee s'innalzino visibilmente.

E giacchè siamo in sul far conghietture, aggiungerò sembrarmi assai verisimile, che l'alterno movimento de' nervi, che io suppongo avvenire nell'animale, cominci coll'uscire dal ventre materno all'aria e alla luce: sicchè fin a tanto ch'egli si trova nello stato di feto, manchi il detto movimento, e forse i nervi sieno raccolti a stato di sonno o di sopore costante; ma poi, in virtù de' nuovi stimoli esterni dell'aria e della luce, cominci il detto movimento nervoso insieme colla respirazione. E il molto dormir de' bambini proverebbe appunto quella gradazione, secondo la quale l'animale assopito impara un po' alla volta a svegliarsi, cioè a mettere in atto i nervi nel detto modo (1).

E alla conghiettura, che facciamo dell'esistenza di questo alterno movimento, ben s'accomodano altri ed altri fatti.

Perochè all'inclinazione che ha l'anima di farsi incontro alle sensazioni, è pur dovuto il rinvenire dal sonno ad uno strepito, o ad altra impression forte che si faccia su chi dorme; la quale impressione richiama e rivolge l'azion dell'anima verso il di fuori, onde nasce la veglia (2).

S'accorda parimenti alla fatta supposizione quell'altro fatto, che uno stimolo troppo forte, massimamente se è applicato universalmente a tutto il corpo, lungi dal produr veglia cagiona sonno. Così un eccessivo freddo addormenta (3): il dolore ec-

(1) È opinione di Buffon e d'altri naturalisti, che il feto nell'utero materno sia immerso pressochè in un continuo sonno.

(2) Merita d'esser considerato il fenomeno osservato da Vordue o da altri: che un suono o altra impressione sulla ente, il quale si risvegli violentemente, è sentito più forte in quell'atto, che nella veglia. Avverrebbe questo fatto per la celerità onde il nervicciuolo corre a raccogliere l'impressione dallo stimolo? e converrebbe'egli a questa celerità attribuirsi in gran parte la vivezza della sensazione, anzichè alla qualità della fibra stessa? o questa celerità di moto del nervo sarebbe'ella l'effetto di un grado maggiore di attività, onde concorre l'anima alla produzione della sensazione?

(3) L'opporre qui, che il *freddo* non è stimolo, sarebbe vana sottigliezza. Pel *sensu*, qualunque causa di mutazione in lui è stimolo. Il fermarsi di un orologio o d'un molino a veglia ugualmente che uno strepito; parlandosi di *sensu*, è l'anima propriamente, a cui viene applicato lo stimolo, più tosto che il corpo.

cessivo cagiona pure lo stesso effetto, come anche la somma stanchezza. La spiegazione di tutti questi fenomeni riesce facile, ove sia dato per vero, che la veglia consista in un protendimento di nervi, invitati alla vaghezza delle sensazioni, per se stesse piacevoli sempre all'anima, se non sono eccessive. Che se sono eccessive, ne deve avvenire che il nervo fugga da esse e si ritragga per doppia cagione: la prima, perchè la vivezza dello stimolo dee avere accelerato il movimento del nervo e questo esser giunto più ratto al suo estremo protendimento, da cui comincia il natural suo ritirarsi; l'altra, perchè esso nervo rifugge dallo stato di troppa molestia con movimento istintivo, pari a quello, poniamo, onde si restringe il foro dell'irido quando l'occhio è offeso da una soverchia luce.

Inoltre, nella fatta supposizione agevole cosa tornerebbe lo spiegare il sonno parziale, a cui soggiace qualche parte del corpo, o non tutto: e lo spiegar generalmente tutti i sonni morbosì, che debbon procedere da un'alterazion cagionata in quell'alterno muoversi de' nervi, quasi spola di tessitore.

Finalmente un altro fatto assai notevole, che parmi di poter chiamare in sostegno della supposizion da me fatta, si è quello della compression del cervello a cui seguita noll'animato lo stato di sonno. Le esperienze che tolse Haller di ciò, comprimendo il cervello de' bruti, sono notissime. Fu compresso il cervello parimente in uomini, e so n'ebbe sonno. Bonnet, Vallins, Fantoni, Wepfer, Bautin ed altri osservarono, secando il cranio di persone dormigliose, che alcuni tumori comprimevano in essi la massa encefalica: Willis trovò in alcuni le meningi infiammate e riboccanti di sangue: altri trovarono i ventricoli del cervello premuti dal siero. Planque attesta di aver veduto il sonno cagionato da ferite che penetravano nel cervello. Atkins spiega il letargo frequente nei paesi caldi colla maggiore espansione di sangue nel cervello atta a cagionarvi della compressione. Ora chi non vede, che il movimento da noi supposto ne' nervi s'accorderebbe a pieno con queste osservazioni? Perocchè col ritirarsi di tutto il sistema nervoso verso il cervello, ne dovrebbe

naturalmente venire un eotal rigonfiamento di questo ed una eotal compressione (1): quando all'opposto non vi ha nulla che provi la detta compressione avvenire per affluenza di sangue al capo, conciossiachè in contrario si osserva conciliarsi anzi il sonno da quelle cagioni che dal capo divertono il sangue e l'allettano altrove, come da' bagnoli, o pediluvj.

E qui meriterebbe considerazione non piccola forse anco l'assorbimento ehilare che si opera nel sonno maggiore che in veglia, nel quale stato di sonno s'aumentano parimente tutti gli assorbimenti, a cui sembra mirabilmente accordarsi il movimento a ritroso de' nervi da noi supposto (2).

Che se ne' mentecatti noi veggiamo pure attivissima la fantasia e torpido il senso esterno, e tuttavia patir essi molto di veglia, ciò si dee riportare manifestamente ad uno straordinario eccitamento del sistema nervoso che non permette ai nervi ed al cervello il riposarsi: sicchè se v'ha in essi movimento di nervi all'indietro, questo movimento è violento e incostante, non è quell'allentamento naturale che sia atto a produrre i fenomeni che accompagnano il sonno: i pazzi si possono in gran parte paragonare a' sonnamboli * (3).

(1) A. C. Lowy differisce dall'Haller circa il determinare la cagione del sonno in questo, che quegli non attribuisce il sonno alla compressione del cervello, ma alla compressione del cervelletto. D. Hartley ricorre anch'egli alla compressione a fine di spiegare la sonnolenza de' bambini, attribuendola alla soverchia pienezza del capo.

(2) Trovo citata questa sentenza d'Ippocrate, « I movimenti nel sonno dirigonsi all'indietro », ma non avendo io qui le opere d'Ippocrate alle mani, non posso esaminare qual senso si convenga attribuire a questo parole.

* (3) Potrebbe forse qui trovar qualche appoggio l'antica opinione, che i sogni più vivi e quasi profetici avvengano presso al levar del sole? Potrebbe dirsi, che verso quell'ora d'ordinario sia compiuto il massimo ritiramento de' nervi da fuori a entro? e che quindi l'anima, più lontana e men presa dalle cure che la captivarono durante il giorno, sia libera più che mai, o meglio atta a operare per sé in nuove regioni? È noto, che Dante in ciascuna delle tre

Fantasia ne' bambini, e ne' popoli bambini (1).

Il periodo di una straordinaria quantità d'azioni della fantasia, che si vede nell'infanzia al terzo e quart'anno, cioè al quinto e sesto ordine d'intellezioni, vedesi del pari nella vita dell'umanità.

I tempi favolosi si trovano nelle storie di tutti i popoli: l'Oriente, la Grecia, il Settentrione hanno le loro favole: a tutte le storie son preeeduti i poeti.

Questo periodo mitico è più o men lungo, secondo che l'infanzia delle nazioni è più o men prolungata.

Le favole non si possono più sostenere presso que' popoli, nei quali la cognizione preeisa delle cose reali ha reso impossibile la loro illusione. Allor quando alla mitologia greca si pretese sostituire nella letteratura le streghe e gli spettri del Nord, si dava indizio di conoscere, che il mondo non poteva più comportare in alcun modo le bambolaggini greche; ma poi, per errore, credevasi di soddisfare alle sue nuove esigenze col presentargli delle nuove bambolaggini, le boreali. Non poteva riuscire il tentativo, nè riuscì: il mondo cristiano ha oggimai bisogno di schietissima verità * (2). Sarebbe tuttavia erroneo il

uotli cho gli trascorrono nel Purgatorio ha on sogno misterioso appunto voreo quell'ora, cioè

*Nell'ora che comincia i tristi lai
La rondinella, presso alla mattina,
Forse a memoria de' suoi primi gnai,
E che la mente nostra, pellegrina
Più dalla carne, e men da' pensier presa,
Alle sue vision quasi è divina.*

(1) V. *Metodica ecc.*, n. 409.

* (2) Fa meraviglia la miseria de' ragionamenti, o la servilità con cui combatterono per mantenero in vita la mitologia, nella seconda metà del secolo scorso o nel principio di questo, tre ingegni non volgari cho presso il mondo avono nome di libori: in Francia Francesco-Maria di Voltaire, cho davasi pure il vanto di romper guerra a ogni pregiudizio; in Germania Federico Schiller,

credere, che con questo nome di *verità* s'intendesse solamente la *realità*; questa non è che una parte di quella: la verità abbraccia di più: ha la sua storia, e la sua poesia, e son vere ugualmente.

Ben avviene che i popoli, che occupano interamente la loro attività in interessi reali e in cose positive, divengano alienissimi da tutte le generali teorie, e da quanto v'ha di grande nel mondo ideale. Questi vanno all'eccesso contrario: allacciano e incatenano la loro fantasia, perocchè a questa non rimane più a innovar cosa alcuna, condannata, per somma grazia, a solo ristampare le realtà. Non è già, che alla immaginativa di tali popoli manchin le forze; ma queste forze sono legate del tutto. Perocchè la potenza d'immaginare non può produr nulla che abbia qualche interesse per l'uomo, se non sia tale, che possa almen essere conosciuto per tutto simile al vero. Ma chi è nella condizione di cui parliamo non dà alcun valore che al reale, poichè al reale tanto s'affissa, che lo ha sempre presente, nè crede che altro vi sia che il reale; questi trova puerile tutto ciò che reale non

che quale protestante creda avere scosso da sè ogni superstizione; in Italia Vincenzo Monti, che avea ballato innanzi all'albero della libertà. Basta leggere l'*Apologia della Favola* del primo, *gli Dei in Grecia* del secondo, o il *Sermone sulla Mitologia* del terzo, per capire dove si vada a porre la libertà, quando il concetto o l'amor del *progresso* non rampolla dal concetto o dall'amore del vero. Ma se era servilo il concetto di quei tre, a cui pareva che la bellezza della Natura dovesse affatto illanguidirsi o morire quando il sole cadente non andasse a dormire con Tetide, o dagli umidi sassi non lagrimasse l'ambiziosa figliuola di Tantalo, o l'incostuosa Mirra non piangesse dalla pianta odorosa; non era minor servilità il voler sostituirli ai numi di Omero e Virgilio gli spottri de' bardi boreali. Nè a torto un'anima amante delle schiette bellezze della natura allora cantava:

Suona, Italia, a me straniera
De' tuoi bardi la canzon,
Come ruggio di bufera,
Come fischio d'aquilon.

è, e ride, o almen non si cura di quello, di che dubita se sia reale. Ognuno vede, quanto al ritratto che noi facciamo rassomigliano gli Americani degli Stati-Uniti.

5.*

L'istinto di conoscere disinteressatamente l'entità delle cose in se stesse, stimolo nobilissimo e morale alla immaginazione del fanciullo (1).

« Altri stupisce, che le imitazioni assai goffo appaghino pienamente i fanciulli. Si hanno in dispregio pel loro poco gusto in opera d'arte, quando anzi dovrebbero ammirare cotesto potere dell'imaginativa, che rende loro possibile l'illusione. Impastate come a voi piace una figura di cera, o ritagliatene una di carta; purchè v'abbia in essa qualche apparenza di braccia e di gambe, e di sopra un tondo a modo di testa, l'opera vostra agli occhi del fanciullo è un uomo, quest'uomo si vivrà uomo per settimane intiere; la perdita d'uno o di di due membri non fa, egli adempie egualmente tutte le parti che gli si fanno fare. La brutta copia non è dessa, quella che vede il fanciullo: egli vede il modello che si ha nella testa. La figura di cera gli è solamente un simbolo, al quale non si arresta. Che un tal simbolo sia poi scelto male, e poco significati, ei non importa. L'anima giovanetta fora il velame e giunge alla cosa, e la contempla co'suoi veri colori ».

« Lo copie troppo esatte delle cose reali sottostanno alla sorte delle cose stesse, che ben tosto annoiano. Egli le ammira, n'è incantato; ma la sua immaginazione è legata dalla forma troppo precisa dell'oggetto; esso non rappresenta che un solo modello; e come accontentarsi di un solo diletto? Un soldatello ben arredato non è che un soldato; non può esser il padre del fanciullo, o un altro personaggio qualsiasi. Direbbsi che lo spirito del fanciullo senta in sè più di attività originale, quando, quasi ispirato in sull'istante, mette ogni

(1) V. *Melodica ecc.*, n. 410-412.

• cosa a servizio per dare realtà alle sue speranze, e in tutto
 • ciò che il circonda vedo stromenti de' suoi piaceri. Un sga-
 • bellotto rovesciato è una navicella, un biroccio; ritto sui suoi
 • piedi, è un cavallo, una tavola: un cartone è una casa, un
 • armadio, un carretto, ciò che si vuole. Voi dovete entrare nelle
 • sue vedute, e anco prima dell'età degli utili giocarelli dovete
 • fornirgli mezzi da operar, piuttosto che opero compito » (1).

Queste parole nel tempo stesso che descrivono con evidenza il giuoco dell'immaginazione puerile, toccano anco delle cagioni che entrano a produrlo. E certo il piacere di operare da sò, di vaglieggiare le proprie creature, dell'averne sempre di nuove e fresche, e tutte atto ad illudere in quell'età, per la ragione detta di sopra, valgono in parte a spiegare come il fanciullo così avidamente si dia a chimerizzare e fantasticare. Ma perchè non si vede un somigliante giuoco nelle bestie? Hanno pur anche esse l'immaginativa, e provano piacere delle rinnovellate immagini; ma, come ottimamente venne osservato, tratte una volta in inganno dall'immaginazione, per esempio, alla vista delle uve di Zeuzi, non ne vogliono più sapere di simiglianti illusioni tutte proprio dell'uomo.

Vero è, che l'attività, che dispiega l'uomo immaginando non è solo sensuale, ma intellettuale altresì; giacchè l'immaginazione vien diretta e guidata dalle idee astratto, ciascuna delle quali è un cotal tipo non finito, sul quale innumerevoli cose possono esser create o foggiate, ed è ciò che rende sì ampio l'immaginar dell'uomo sopra quel delle bestie. Tuttavia quest'attività intellettuale che s'accompagna all'attività dell'immaginazione, e cresce tanto o l'ampiezza e il diletto dell'operare di questa; in che modo potrebbe ella esser fonte di tali piaceri, se non fosser piacevoli gli stessi oggetti ch'ella presenta? Dunque non è solo l'attività, come attività, la cagione perchè il fanciullo si diletta degli immaginati oggetti, ma è qualche cosa ancora di dilettevole, che in questi egli ritrova o gusta. E che può esser la cosa che così lo attrae?

(1) M^{re}. Necker de Saussure, *L'Éducation progressive*, L. III, c. V.

Se non è la realtà dell'oggetto, che, come vedemmo, egli ritrova soverchiamente angusta e povera, che il diletto, non può esser altro che la stessa entità metafisica della cosa: cioè a dire egli si diletta dell'oggetto come oggetto, poco poi calendogli che esso sia reale, o non sia; egli contempla e gusta la natura, la essenza delle cose; di questa si va incantato o preso.

Questa è una contemplazione dilettevole sì, ma disinteressata; una contemplazione tanto più nobile, quanto è più segregata dalla fredda realtà. Egli è l'istinto d'imparare a conoscere l'entità delle cose, che lo muove, che lo trattiene a contemplare internamente nel proprio spirito, senza darsi gran pena della cosa al di fuori: egli è rapito dal bisogno che prova il suo intendimento di suggero per così dire l'essere, più essere che egli possa, i gradi, l'ordine intimo, le forme di quest'essere, che sono appunto l'essenza delle cose limitate, di cibarsene come del suo nobilissimo cibo celeste, vitale.

L'oggettivo, l'ente in sò (non reale, non ideale ma astratto da questi primordiali suoi modi) è quello ch'io chiamo il mondo metafisico. A questa età il fanciullo apre le sue ali, e vola ad esso senza schermi. La mente si compiace nell'aderirvi, come la bocca del bambino al seno materno. Egli è per questa stessa ragione, che fino al tempo nostro, benchè si ricco oggimai d'esperienza, avidamente son letti i romanzi. V'ha forse alcun che li legga, perchè egli croda, che le cose sian venute come essi le narrano? Sarebbo troppa semplicità. Chi li legge vuol vedere in essi come sia la natura umana, come ella operi; vuole imparare a conoscere il cuore umano, vuol contemplare l'indole delle passioni, le pieghe di questo cuore, che palpitando in tanti individui diversi è finalmente in tutti il medesimo. Allo stesso modo gli uomini guardano il *figurino*, a fine di conoscere l'usanza corrente; a nessuno poi importa che la pinta immagine sia per avventura *Madame* tale o *Monsieur* tale, le quali realtà rinscirebbero così frivole, così importuno, così lontane da quel che cercasi, che farebbero noia anzichè piacere.

Il desiderio di conoscere le cose in se stesse nella loro oggettiva essenza, anziché nell'accidentale loro realtà, è lo stesso che il desiderio di sapere; perocché tutto il sapere a questo si riduce nella formale sua parte; nè il sapere più o meno delle cose reali e positive rende per sé l'uomo più savio e più dotto.

E questo è uno degli istinti più forti dell'umana natura: l'anima si precipita nell'entità oggettiva come nel suo bene, tostochè ella possa, tostochè si veda aperta una via per pigliarsene qualche parte, foss'auco un briciolo * (1).

* (1) In appresso l'Autora racconta la bella applicazione che si può far della esposta teoria a tutto lo specie di segni, onde passiamo dal reale al mondo ideale oggettivo; l'applicazione quindi a tutto lo specie di poesia, sia ch'ella si manifesti in sonni, colori ecc., o sia ch'ella ragioni in immagini segretamente custodite da animo alto e gentile, che senza aver nominanza nel mondo, son talora più poetiche di quelle de' più rinomati poeti. L'uomo non può formarsi al reale, fugge da esso come la freccia dall'arco, per cogliere e affiggersi nella natura delle cose, oggetto della sua intellettuale contemplazione: e per ciò egli non solo non trova difficile il pensiero che una cosa sia segno dell'altra, ma anzi trova impossibile il non considerare tutte le cose reali per segni. Indi le lingue, i geroglifici, le scritture, le mimiche, i simboli, le arti tutte d'imitazione, l'antichissimo linguaggio enigmatico, e la sapienza parabolica de' primi uomini. Indi l'aver l'Idio ammaestrati gli uomini sempre per segni, per figure; l'interpretarsi per segni ogni cosa che avviene: sia falsamente e arbitrariamente, siccome fanno gli auspici, gli aruspici, i fatidici, gli indovini presso tutti i popoli o in tutti i tempi; o sia veracemente, come fanno gli uomini ispirati, cominciando da' primi profeti, a cui Dio parlava per visione o per segni, fino ai Padri della Chiesa e agli interpreti dello sacro Scrittura, che negli stessi fatti più semplici del Vangelo veggono documenti morali e profondi misteri. Onde S. Agostino, nell'antico libretto *Del modo di catechizzare gli idioti*, tra i fonti di diletto al popolo ascoltatore, indica l'aprire o anodare que' luoghi scritturali che sono mistici o figurati (C. XIII); e che la poble cristiana di ciò si diletta e s'appaghi, è un offatto della stessa natura umana.

*L'istinto di trar piacere dalle entità reali,
stimolo pericoloso alla fantasia del fanciullo,
e spesso cagione d'immoralità (1).*

La tendenza che porta l'uomo alla contemplazione delle cose in se stesse, è essenzialmente morale; appunto perchè ella è essenzialmente oggettiva (2), e del soggetto interamente obliuosa.

Se dunque l'immaginazione, che si spiega nel fanciullo, non producesse altro effetto che questo, s'ella fosse solo un aumento di contemplazione intellettiua delle cose nel loro essere metafisico; indubitatamente ella gioverebbe alla bontà morale, senza che da lei venisse a questa alcun danno. E così sarebbe, se l'*umano istinto*, che segretamente dirige la potenze alle loro operazioni, avesse per suo movente solo l'accennato, voglio dire la tendenza dell'intelletto ad affissarsi nell'entità delle cose senza più.

Ma egli ha tuttavia un altro motore, e questo è il piacere che ritrae dalla realtà.

Convien riflettere che l'uomo è un essere reale, e che perciò egli tende ancora a' godimenti reali. Benchè adunque il suo intelletto si compiaccia nella luce della verità, nella visione delle essenze; pure haui in lui un'altra tendenza a lato di quella, la tendenza cioè che lo porta verso a tutti quei beni reali, che gli posson dare diletto.

Due adunque sono i motori dell'*istinto umano*: l'uno ci porta verso l'*entità in sè considerata*, l'altro verso l'*entità reale*. Questi dirigono segretamente lo spirito nostro nelle sue operazioni per una strada opposta.

La tendenza del tutto intellettiua a fissarsi nella cosa in sè considerata, ci stacca dalla realtà, che le riesce del tutto inutile; la tendenza a godere della realtà, a questa ci rimena.

(1) V. *Metodica ecc.*, n. 413-414.

(2) Come la morale consista tutta nell'aderire agli *oggetti* della mente, può vedersi nei *Principj della Scienza morale*. C. IV.

Indi avviene, che quanto il fanciullo immagina, vien bene spesso da lui contemplantolo come una natura di cose in sè, non curando la ricerca, se sia reale o no. E quando prevale in lui questa prima tendenza, egli parte dal reale come da un simbolo, e finisce nell'essenza della cosa come nel simboleggiato. L'essenza qui è il fine del movimento dello spirito, la cosa contingente o reale non no è che il principio e l'occasione.

Ma se nel reale egli concepisca qualche cosa di dilettevole, e indi venga a operar la seconda tendenza, allora accade nello spirito del fanciullo il contrario: cioè che quanto egli immagina, facilmente lo crede cosa reale. In questo caso lo spirito di lui fa un contrario viaggio; egli parte dall'immaginario e viene al reale: la immaginazione è il principio del movimento, la credenza alla realtà ne è il termine.

Ognuno s'avvede, che con queste parole noi abbiamo scoperto la sorgente di molti errori infantili. Perocchè come la mente che dal reale partendo si dava all'entità in sè, trova il vero e gli aderisce; così la mente che parte dall'immaginato e dall'entità in sè contemplata e viene a vedervi dentro il reale, trova il falso ed a questo s'abbraccia * (1).

* (1) Anche qui ricorre quella non mai dimenticabile distinzione, che è così pienamente dichiarata e applicata nella dottrina rosminiana, tra *oggetto* e *soggetto*, cioè tra la legge che luce impassibile dinanzi alla mente, e l'uomo che la deve compiere anche col sacrificio della propria realtà, sacrificio che è al tutto necessario apprendere sin da' primi anni. Ogni colpa si riduce all'egoismo del soggetto, che vuole ampliarlo, compiacere, riaggliardire se stesso nella propria realtà, vuol nella realtà demorgersi senza confine, fa onta alle eterne idee del giusto e del vero che glielo vietano. Coloro invece, che servono fedolmente alla virtù, non solo son anime più diritte o più logiche, ma ancora più poetiche, e meglio atte a ogni bell'arte a studio; tutta la realtà, tutto il mondo sensibile, lungi dal farsi un impanio o viluppo a' loro sensi, ricopresi, dirai quasi, d'un velo sottile ed eterico, che lo rende simbolo di più alte cose, e alla loro immaginazione dà scala a salire là onde essi attingono la norma o insieme i gaudj della verità e della giustizia.

Vero è, che nella stessa immaginazione si ha un principio di reale, perchè il sentimento è quello che soffre, ed il sentimento è un reale, nè può essere modificato che da qualche reale azione; vero è, che quando noi soffriamo qualche azione nel sentimento nostro, non a torto concludiamo, che un reale esiste. Ma l'error nostro comincia allora, che noi *vogliamo* determinare che cosa sia questo agente reale, e giudichiamo dover essere quello appunto che ci apparisce. Questa illusione è perfetta ne' sogni, nei quali non dubitiamo punto della realtà delle cose che ci si rappresentano, perchè la loro rappresentazione, cioè la loro azione nel sentimento nostro, è perfetta; nella veglia stessa, se l'immagine è viva e presente, ci illude, e malgrado del ragionamento che vorrebbe trarci d'inganno, noi soffriamo una commozione tutta simile a quella della realtà.

7.*

Illusioni ed errori del fanciullo soprafatto dalla fantasia (1).

- L'illusione venuta a certo grado di vivacità nel fanciullo, segue
- la citata Necker, cessa d'esser volontaria: egli non può più scon-
- giurare il prestigio, e d'allora un sentimento di timore s'in-
- donna di lui. Cominciando a dubitare dello scherzo, egli crede
- trovarsi sull'orlo di un mondo ignoto pieno di spaventevoli rea-
- lità. Fate danzare una bambola un po' grande innanzi a un
- fanciullo di due anni; egli sarà nella gioia sino a che il movi-
- mento che voi le date, è dolce; ma se i salti della figura sono
- alti, se si agitano le braccia violentemente, riderà forse più
- forte, ma egli si serra alla madre, il rossore o il pallore insolito
- tradisce il suo interno. Quelli che hanno facilità a contraffarsi
- con boccacce e gesticolazioni, divertonsi del grande effetto
- che producono sui fanciulli; ma può ben osservarsi che il
- piacere, che questi ne prendono, non è puro se non veggono
- spesso la fisionomia naturale del contraffattore di mezzo alle

(1) V. *Metodica* ecc., nn. 414-417.

« sue figuracee: e se egli le continua senza interruzione e spacialmente s'egli giunge a fissarne una sul proprio volto per qualche tempo, il fanciullo prende paura. L'idea di una trasformazione, quella di una spaventosa mescolanza di due esseri in uno, di lui s'impossessa; nè pur egli sa ciò che teme, ma pur trema. Il possibile per lui non ha confini. L'oscurità può occultare dei mostri e dei precipizj: le figure rappresentate coll'arte possono animarsi, gittarsegli addosso, divorarlo: possono uscir di sotterra fantasmi; il camino è una caverna, nella quale possono abitare degli enti fantastici. Tutto che un'idea si presenta ai fanciulli, la loro immaginazione dà alla medesima una forma vivente, reale: un vago spavento evoca degli spettri nel loro spirito ».

In questi fatti non ha luogo la volontà libera del fanciullo: le immagini e i sentimenti di paura sono realtà, e le realtà muovono la persuasione, inducono il nostro spirito a credere ad esse. Quand'anco il fanciullo sapesse speculativamente, si da non dubitarne, che i suoi timori non hanno alcun fondamento, che quegli spettri non sussistono; tuttavia sussiste l'impressione e la reale commozione del sentimento in lui: egli soffre ad ogni modo l'impressione d'una realtà. Avvi aneora una tendenza a credere che gli oggetti sieno in se stessi, come si vivamente gli appaiono; questa tendenza che in ciò che apparisce suppone un ente, è figlia dell'intendimento, il quale ove che sia non può vedere cosa alcuna, se non a condizione che vi vegga degli enti. Onde lo spirito li suppone anche dove non sono, perocchè gli è il modo più facile a concepirne qualche cosa, di che ha voglia: altramente dovrebbe sospendere l'atto suo per un tempo assai lungo, fino a quando egli abbia scoperto il vero ente a cui rattaccar que' fenomeni.

Tuttochè in questo modo nascano degli errori nella mente infantile, pur essi non appartengono ancora a quella classe di errori, che noi vogliamo qui designare come funesti alla moralità —

Gli errori funesti a cui dà occasione l'attività fanciullesca, son quelli che si prendono dal fanciullo quand'egli aggiunge fede alla realtà delle sue immaginazioni, non violentato a ciò dalla forza reale di esse, nè condotto da un principio intellettuale d'integrazione, ma unicamente spinto dal desiderio, che egli stesso ha, che quegli oggetti fantastici sieno reali, qualunque nol siano —

Che lo spirito del fanciullo contempi a preferenza le immagini liete del passato, e le immagini liete dell'avvenire, non istà ancora qui il male: questo è natura. Ma che egli dia corpo a queste immagini, che egli spinto dall'amor de' piaceri voglia credere reale quello che non è tale, questo è l'errore che nasce da un mal principio, da un animo che ha cominciato già a torcere dalla morale rettitudine. Se si considera attentamente come sogliano guastarsi i fanciulli delle grandi famiglie, si troverà per lo più il guasto procedere da questo, che si promuove nella loro mente la formazione di un mondo fantastico, a cui essi dan fede, e in cui credono d'occupare un posto ch'è del pari immaginario: dal qual posto movendo i loro pensieri e le loro azioni, commettono continui torti alle persone reali del mondo reale, e fanno continui abusi delle cose pur reali. Poveri fanciulli! Tutti sono falsati i loro pensieri, i loro giudizi, i loro affetti, le loro abitudini: l'immaginazione li tradì, ma l'immaginazione non fu che la maga, di cui i genitori, gli amici, gl'istitutori, la turba di quanti hanno da far con loro, si servono a gara per illuderli e perderli * (1).

* (1) Iutaran al moda d'allorare un fanciullo quasi in mondo fittizio e a lui non naturale, l'Autore qui cita la scelta delle *Lettere di famiglia* di Mad. Guizot. In questa lettera la saggia donna, disapprovando come utopia l'opinione di Gian Jacopo Rousseau che vuole educare il suo Emilio nella solitudine, consiglia sì educhi il fanciullo in società, ma insiste perchè a lui si mantenga persona e cose dal luogo che a lui è proprio, sì ch'egli ne riceva nell'animo la debita impressione, e imparando a conoscerle direttamente in riguardo a se stesso, conosca pur se stesso in riguardo a loro. Ecco uno de' belli esempi ch'ella reca: « *Placer un enfant dans le salon de sa mère, au milieu de*

La specie di errori immorali, di cui parliamo, mostrasi in una ampiezza maggiore nella storia dell'infanzia de' popoli. Questi non si accontentano di crearsi una moltitudine di fantasmi: ma li fecero altrettanti esseri reali: l'idolatria n'è la prova. E l'idolatria non fu solo presso i popoli antichi o fra' selvaggi, ma non fu detto a torto, che nel mezzo stesso dei popoli cristiani e civili avvi una cotale idolatria; perocchè dovunque uegli uomini souo delle eccedenti passioni, queste non fluiscano di reclamare dall'imaginazione idoli, a cui diano fede, a cui si prostriuo adoratori: di reclamare cho essa dilati i conflui del mondo reale e lo trasfiguri, o dentro quelli ne crei un altro, qual loro più piace che sia. Conviene aver ben poco osservato la sformata

trente personnes, quelle y sera sa situation naturelle? Celle d'un petit être inutile à tout ce qui se trouve là, objet d'intérêt pour quelques-uns, d'attention pour personne; obligé de renoncer même à celle de ses parens, qui la doivent en ce moment toute entière à d'autres soins: il s'ennuiera très probablement, et s'il s'amuse, ce sera d'un divertissement dont il fera seul les frais, et dont il faudra que personne ne reçoive de dérangement. Q'un ami plus particulier de famille se plaise un instant à exciter et partager sa gaîté, ce court moment de plaisir, que l'enfant n'aura osé réclamer, qu'il lui faudra regretter sans se plaindre, achevera de lui apprendre à quel point il est dépendant de la bonne volonté des autres, à quel point il lui est nécessaire de savoir se passer d'eux et n'y pas compter. Ce monde, pour lequel il n'est rien, lui donnera de son insignifiance une notion beaucoup plus exacte qu'il ne pourrait la recevoir dans sa famille, où la place qu'il tient doit nécessairement le tromper un peu sur celle qu'il pourrait espérer au dehors. Mais qu'an lieu de sa situation naturelle d'enfant, il ait occupé dans ce même salon la place d'une personne, que la faiblesse de ses parens, la politesse des autres, ou, dans certaines situations, la flatterie qui s'attache à tous les entours d'un homme en quelque pouvoir, aient permis à cette débile creature de se placer en évidence, trompée aussitôt par les joies de sa vanité, elle s'imaginera donner aux autres le plaisir qu'elle éprouve en se communiquant à eux, et pensera sincèrement qu'ils reçoivent une véritable satisfaction de la vue de ses cheveux blonds et de saillies de son bavardage. Que cela dure, et vous en aures fait une mijaurée ou un fad.

vaghezza d'illudersi che hanno gli uomini, per non riconoscere la verità lampante di ciò che diciamo. Ella si scorge per tutto. Mettetevi nella società: e voi trovate che gli uomini vogliono essere ingannati da dolci parole, e si inimicano a quelli che, sinceri e schietti, d'ingannarli ricusano. Nella letteratura e nelle arti; e v'ha pure chi ancor piange la mitologia, e tratta d'inventarne una nuova. Nella storia; e non la si vuole mai pura, nè la si crede, se per esser creduta non si fa raccomandare da qualche favola che ella accoglie (1). Ne' fatti e nelle parole è il medesimo; vi ha sempre una forza che spinge occultamente a dar sussistenza a quell'amato immaginario, che non ne ha veruna. Per questo, Platone si era messo in apprensione de' poeti; e non voleva che nell'educazione de' giovinetti s'adoperassero se non i lirici, che inneggiavano alla divinità o cantavano la virtù e la lode de' virtuosi (2).

II.

FACOLTÀ DELLA REMINISCENZA (3).

Come le cognizioni si conservano in noi, senza che noi ci pensiamo? Nasce ciò solamente perchè ad esse non rivolgiamo più l'attenzione, come accade che un quadro, benchè ci stia continuamente presente, non lo veggiamo se non gli volgiamo gli occhi? Questo non basta a spiegare il fatto pienamente. Pe-

(1) « Sentite una storia vera, segeita a me proprio, diceva io colon-
 « nelle inglese a' suoi ospiti Indiani; e raccontava talune delle sue straordi-
 « narie vicende. Ascoltavano, e poi: — oh questo non è vero, soggiungevano
 « tra il sospetto e il disprezzo. Sentite, ripigliava egli allora, una favola. —
 « Raccontate, raccontato, rispondevano ansiosi; e pendevano dalla sua bocca.

« Io non so se i letteri delle società incivilite differiscano poco e troppo
 « da que' poveri abitatori delle valli selvagge. Non so deede avvenga che
 « il vero non paia agli uomini vero abbastanza da destare negli animi un
 « vero affetto ». N. Tommasoo, *Della Bellezza Educatrice*, Pensieri, P. II,
 XVI, c. III.

(2) Vedi il *Fedone*, de Leg. II, o Rep. X.

(3) V. *Psicologia*, Vol. II, n. 1533.

rocelle, se il giacere in noi le cognizioni senza che noi vi pensiamo, dipendesse solo dal non darvi avvertenza, in tal caso ogni qual volta vorremmo, potremmo farci risovvenir di chechessia, eome possiamo ogni momento riguardare a nostra libera voglia il quadro che ci sta dinanzi; all'incontro molte cose dimenticato noi non possiamo più richiamarcele a mente, o ce le richiamiamo a fatica. Convien dire che in tal caso l'attenzione non è attuata e tenuta da alcun reale, cioè da alcuna immagine o altro sentimento; onde ella non sa dove volgersi e dove affissarsi per trovare la notizia o la cognizione che cerca nell'animo. Quando adunque cessano le immagini ed i sentimenti, a' quali è legata la notizia o cognizione desiderata, allora ella s'immerge nell'essere universale uniforme, dove si sta nascosta, che è quello che gli antichi dicevano conoscere *potenzialmente* o *virtualmente*. Ma ivi non è tuttavia smarrita per sempre; ella n'emerge ogni qual volta alla forza dell'attenzione riesce d'afferrare un'immagine od un sentimento reale, a cui quella notizia è congiunta nell'istinto dell'attenzione medesima; del qual reale ella quasi si veste o, a parlar propriamente, è segnata. Onde le cognizioni che si smarriscono affatto, e di cui non v'ha reminiscenza, si possono dire *cognizioni non segnate*, e quindi non distinte nell'essere ideale * (1).

* (1) Tra coloro, che in fame e sete si purificano del vizio della gola, Dante ritrova l'amico Forese, ma egli noi riconosce alla prima, per l'esclamazione dal volto ove erano del tutto smarrito le antiche sembianze. Forese fa sentir la sua voce, ed ecco il segno, il sensibile, a cui tosto nella mente del poeta si annoda il riconoscimento (Purg. XXIII):

Mai non l'avrei riconosciuto al viso;

Ma NELLA VOCE SUA mi fu palese

Ciò che l'aspetto in sè avea conquiso.

Questa F'AVILLA tutta mi RACCESE

Mia conoscenza alla cambiata labbia,

E ravvisai la faccia di Forese.

Il far che nella voce subitamente ricompaja, e così venga quasi riconquistata l'antica sembianza o idea dell'amico, la quale dalla macellenza del volto era

III.

FACOLTÀ DELL'IMITAZIONE.

1.*

Spiegazione dell'istinto d'imitazione (1).

L'*imitazione* è una delle più maravigliose guide data dalla provvidenza agli animali nelle loro operazioni, e con essa sembrano contraffare la stessa ragione. Questo istinto è oltremodo possente in certe specie, come in quella delle scimie, e può anco incredibilmente nella specie umana, non esclusa nessuna età dell'uomo, non esclusi gl'interi corpi sociali; l'età fanciullesca poi è guidata quasi esclusivamente dai due bisogni di *sentire* e di *imitare*.

A spiegare i fenomeni dell'imitazione convien di nuovo ricorrere alla forza uitiva dell'animale, e specialmente a una delle funzioni di questa forza già da noi enumerate.

Perocchè, a che si riduce l'imitazione se non a riprodurre *attivamente* co' movimenti ciò che si ebbe percepito *passivamente* co' sentimenti? L'attività imitativa adunque consiste in quella funzione della forza sintetica, per la quale l'animale unisce, equilibra e commisura i suoi sentimenti attivi a' suoi sentimenti passivi.

I *sentimenti passivi*, che negli atti dell'istinto d'imitazione vengono uniti e commisurati ai sentimenti *attivi* (cioè a' sentimenti della propria forza e della propria azione), sono di due maniere: 1° il *piacere* e il *dolore*, e a questi si proporziona e s'equilibra la QUANTITÀ del movimento; perocchè, come abbian

stata rapita alla mente e al cuore di Dante; il chiamar quella voce *favilla* che raccende una conoscenza già spenta, congiunge coll'affetto del poeta l'esattezza del filosofo che descrive gli atti della reminiscenza. Potrebbe notarsi la stessa esattezza nel riconoscimento di Giacch nel *l'Inferno* (VI, 40-46; 52; 58, 59), e in quello di Piccarda nel *Paradiso* (III, 58-63).

(1) V. *Antropologia ecc.*, nn. 487-490.

veduto, il moto e il piacere che lo accompagna diventano nell'animale una cosa sola, uno stato in cui egli persevera; 2° i *fantasmi*, e a questi si proporziona e conforma la *QUALITÀ del movimento*, cioè la sua direzione e la sua forma, ed è qui principalmente che ha origine l'istinto imitativo.

Per dare maggior lume a questo vero, si richiami alla mente quello che noi dicemmo, i fantasmi iniziare il movimento nervoso che suscita la spontaneità dell'anima * (1).

Questo fatto spiega primieramente la *simpatia*, che è quel fenomeno onde avviene, che vedendo noi o immaginando lo stato misero o felice di alcun nostro simile, subitamente partecipiamo del suo dolore o del suo contento.

Non è dubbio che in questo avvenimento la ragione, di cui l'uomo è dotato, ha la sua gran parte, perocchè egli è mediante la ragione che l'uomo meglio conosce ed apprezza l'infelicità o la gioia altrui; ma nè sola la ragione è causa di un tal fatto, nè ella n'è la causa prossima. Piuttosto egli è a dirsi, che la ragione non faccia che aggiunger nuovo grado di forza alla fantasia, e renderla più attiva che non sarebbe. Il fenomeno in se stesso appartiene all'animalità, poichè nella *simpatia*, presa in suo stretto senso, si tratta sempre di beni o mali fisici, che non concepriamo già solo astrattamente, ma che sentiamo veramente in noi stessi coll'immaginarli in altrui * (2). Questo effetto è tutto animale; ed ha per sua origine i primi movimenti nervosi eccitati dall'apprensione fantastica dell'altrui male, e la spontaneità dell'anima che si solleva tosto a secondarli, a propagarli e a

* (1) Bisogni far presente al pensiero ciò che fu detto per spiegare la facoltà dell'immaginazione, pag. 457 e segg.

* (2) Si può quindi vedere abuso che taluni fanno di questa voce, dandole senso ocol esteso, o a lei riducendo gran parte della morale virtù. I Latini, credo, usando questa greca parola non andarono più là del senso fisico; il Forcellini definisce *Sympathia: compassio, naturalis consensus et convenientia, qualis est maris cum lunae natura, et heliotropii cum natura solis*; e non cita che un passo di Vitruvio, dove si parla della *simpatia delle stelle*, e un passo di Varrone, che tocca della *simpatia de' lombi cogli occhi*.

produr' così un'affezion dolorosa o triste, che tiene or più or men somiglianza allo stato del misero veduto o immaginato da noi in mezzo alle sofferenze. Il quale affetto simpatico tanto maggiore è, quanto è maggiore la delicatezza degli organi e l'abituale loro attuazione; sicchè non è improbabile quel che narrasi di Mindiride Sybarita, il qual vegghendo un villano faticarsi a scavar certa fossa, gli proibì di fare quel grave lavoro in suo cospetto, poichè in veggendolo travagliare, si sentiva di troppo affaticare egli medesimo (1).

Non dissimigliante a questo è il fatto in ogni *imitazione*. Le azioni che l'animale imita sono da lui percepite in prima co' sensi, principalmente colla vista. Tali cose vedute cioè ridotte a sensazione, e passate in immagini, sono i sentimenti passivi, a cui egli dee far corrispondere altrettanti sentimenti attivi, e con essi altrettante azioni che riproducono l'azione veduta. Ma i sentimenti passivi iniziano già i movimenti negli apici de' nervi, sicchè le azioni che ne conseguivano non sono finalmente altro che de' movimenti maggiori, compimento di ciò che nella fantasia era già cominciato mediante i minimi movimenti nervosi; i quali dalla spontaneità dell'anima vengono, come è detto, secondati e condotti innanzi fino a riprodurre ed imitare l'azione percepita, a quella guisa appunto come il suono si riproduce dall'animale, che l'udi mediante l'organo acustico *(2).

(1) *Mindyriden ajunt fuisse ex Sybaritarum civitate; qui cum vidisset solentem et altius rastrum allevantem, lassum se fieri questus, vetuit illum opus in conspectu suo facere.* Sen. *De Ira*, L. II, c. XXV.

* (2) Noi dunque, volendo da questa istintiva e iniziale imitazione alla imitazione più eccellente che genera le arti belle, le quali tutte, come vedemmo sul principio di questo volume, sono *imitative*, potremo dire che a formare il perfetto artista si richiedono sempre due condizioni:

1° Una speciale attitudine e agevolezza di raccogliere, suscitare, e ricopiare in segni sensibili le immagini che si riferiscono al Bello; e perciò una squisita delicatezza e vivacità di sentimenti non meno passivi che attivi. Onde si può pensare che l'occhio per es. di chi nasce pittore, anche per una più opportuna conformazione dell'organo, tolga e mandi all'anima gli oggetti

I sentimenti animastici aiutano la data spiegazione (1).

I sentimenti *animastici* (e noi così chiamiamo quelli che si cagionano le anime nella loro comunicazione reciproca) rendono ancora più facile e chiara la spiegazione che abbiain data dell'istinto d'imitazione * (2). L'un'anima sente la sua compagna in

visibili non già in modo sostanzialmente diverso da quello che faccia l'occhio degli altri uomini, no' quali pur conviene che l'artista trovi un fondamento comune a farsi intendere, ma certo in modo più perfetto, cogliendovi note, altiezze e armonie che sfuggono all'occhio altrui; e nel riprodurre le immagini ricevute dall'occhio, per un mirabile consenso tra gli organi che presiedono a' sentimenti passivi e agli attivi, il nostro pittore troverà altresì la propria mano meglio dello altre preparata nell'imperio sul pennello.

2° Una speciale attitudine a agevolezza (e questa è propriamente intellettuale o abbisogna d'una educazione ancor più alta che non l'altra) a trattare e reggere a sea posta i fantasmi a le immagini, evocando e sollecitando le une, tratteneudo e frenando le altre, alcune ostolendo e ravvivando, altre mortificando o illanguidendo, secondo la legge dettata dall'eterno idee del bello, del vero, del buono, dov'egli per forza della facoltà d'integrazione sale a contemplare i tipi da imitarsi.

È chiaro poi, ch'egli tanto più s'accosterà alla perfezione dall'arte, quanto più perfetta sarà l'imitazione, o quanto più perfetto sarà l'oggetto preso a imitare, potendo avvenire che prevalga la prima o la seconda delle due attitudini, onde altri, per es., sia potente coloritore e povero compositore, o anco viceversa,

Similmente operando all'artista

Che ha l'abito dell'arte, e man che trema.

Avendovi poi, come s'è veduto nel Discorso sull'*Idillio*, diverse specie di bellezza, e tenendo il sommo in esso la bellezza morale, è chiaro come la suprema eccellenza dell'arte non possa raggiungersi se non da chi riesca a cogliere un tipo di perfetta morale bellezza; e come a ciò debba esser ottima preparazione un animo abituato a pensieri e immagini e atti costantemente morali. Tale abito, congiunto colle naturali attitudini dell'artista, produce non so quale miracolo, delizia della terra o del cielo, come sarebbe ne Angelico da Fiesole.

(1) V. *Metodica* ecc., n. 129.

* (2) Del sigilfinto che dà l'attore alla voce *animastico*, s'è discorso in una nota della pagina 418.

uno stato, per esempio in quello di gioia (1): dalla natural benevolenza nasce la *simpatia*, cioè il comporsi ai medesimi sentimenti: dalla simpatia l'*istinto d'imitazione*. La *simpatia* in tal caso è l'operazione passiva, l'*imitazione* la sua attiva corrispondente.

3.*

*Forza dell'esempio generata dall'istinto d'imitazione
e accresciuta dall'autorità (2).*

Benchè l'esempio e l'autorità sieno cause distinte, — chè la forza del primo viene dall'*istinto d'imitazione* di cui sono fornite le potenze soggettive dell'uomo, e la forza della seconda viene da più cause associate, cioè dall'*istinto a credere ad un essere ragionevole* che asserisce, dalla speranza di trovare la verità per una via facile e breve, dal sentimento della propria vacuità di sapere, dall'incertezza di trovare il vero col proprio ragionamento ecc.; — tuttavia l'esempio e l'autorità operano per lo più insieme associati.

Quindi l'esempio malvagio è tanto più funesto, quanto è più autorevole la persona che il porge.

L'autorità è tanto più efficace a persuadere l'errore, come anche la verità, quanto più la persona o le persone autorevoli, agli errori o alle verità che insegna, congiungono le azioni relative * (3).

(1) Convien sapere che dati certi sentimenti nell'anima, p. e. il gaudio, si manifestano per l'istinto sensuale certi movimenti nel corpo, p. e. il riso. Viceversa, nel riso del compagno l'uomo percepisce l'anima giubilante. Percepita questa, alla stessa guisa comparo il suo sentimento; e dallo stesso gaudio interiore nasce lo stesso offetto esteriore del riso. — Avvieno forse anche talora il contrario: cioè vedendo un volto ridente, l'uomo, per la forza che unisce la percezione (passiva) e la riproduzione (attiva), lo imita in sé; da questo passa alla gioia (cioè simpatizza), perocchè il riso e il sentimento della gioia sono uniti, l'uno produce l'altra e viceversa.

(2) V. *Logica*, n. 295.

* (3) Indi il vecchio adagio: *Regis ad exemplum totus componitur orbis*, o la sentenza di Cicerone: *Vitiosi principes plus exemplo, quam peccato*

L'istinto d'imitazione non si manifesta solo nell'inclinazione d'imitare le altrui azioni esteriori, ma anco nell'inclinazione a dare l'assenso a ciò a cui lo danno gli altri, a sentire come gli altri.

Onde anche per questa cagione l'istinto d'imitazione opera d'accordo col principio dell'autorità.

Di qui si vede perchè, quant'è più forte la *persuasione* che gli altri manifestano d'una data opinione, tanto più forte è anche l'impulso, in quelli a cui è rivolto il discorso, ad assentire: trasfondendosi quasi da sé le forti persuasioni d'un uomo in quelli che lo circondano, e che con lui conversano, specialmente se ciò avvenga per lunga consuetudine.

Che anzi l'uomo è inclinato a far suoi propri gli assensi de' suoi simili, anche prescindendo dalla stima che essi meritano, unicamente perchè sono assensi de' suoi simili. Pure a produrre un tale effetto concorre anche il principio dell'autorità, la forza della quale s'accresce in colui che parli con una persuasione più intera e sicura di se stessa.

nocent (Leg. 3, 14). Iudì anche il lamento dell'Alighieri per l'amore smodato a' boni terreni, che provaleva ne' più alti personaggi del suo tempo (Purg. XVI):

Perchè la gente, che sua guida vede

Pure a quel ben ferire, ond'ella è ghiotta,

Di quel sì pasce, e più oltre non chiede;

e il suo grido ad angeli o santi (Parad. XVIII):

O militia del ciel, cu' io contemplo,

Adora per color, che sono in terra

Tutti sviati dietro al malo esempio.

Quel poi che si dice della forza malefica del malo esempio no' grandi, si può applicare alla forza benefica che esercita sull'animo della moltitudine l'aspetto delle punizioni onde il cielo persegue le loro ingiustizie; o anco alla forza benefica che può venire da' loro buoni esempi. S'appoggia a questo principio il buon Cacciaguida, allorchè dico al poeta, non essergli mostrate no' regni del castigo o del premio le anime volgari, ma soltanto le celebri e grandi (Parad. XVII, 130-141)

Con questi due principi associati si spiega quell'immensa forza, con cui si formano i costumi comuni della società, le sue mode, le sue massime, a cui l'individuo, e specialmente il giovane, trova di rado in se stesso una forza sufficiente da resistere. Laonde Cicerone chiama la moltitudine *quasi maestro massimo degli errori* * (1). Infatti

1° Se v'ha istinto d'imitazione che ci inclina a sentire allo stesso modo d'un nostro simile, questo istinto dee essere assai più eccitato da una moltitudine di nostri simili, che tutti sentono allo stesso modo.

2° S'aggiunge, che dividendosi l'uomo dall'opinare comune, s'esponc al biasimo di tutti; e però s'osserva che gli uomini sogliono collocare un certo vanto nel professare quello che tutti caldamente professano, e provano un cotal senso di vergogna a fare il contrario. Rarissimi sono i magnanimiti, che antepoendo la verità all'approvazione di tutto il mondo, non si lascino imporre dagli errori comuni: ancor più rari quelli, che confidando nella forza della verità, combattano per essa con generosa fiducia di farla in fine prevalere.

3° Finalmente la moltitudine ha un peso d'autorità rappresentando l'unione di molte intelligenze: nel che tuttavia conviene distinguere tra una moltitudine sedata e che giudica di quello che non oltrepassa la sua capacità, la quale è certo autorevole, e una moltitudine concitata che pronuncia con subiti impeti su questioni superiori alla sua intelligenza, alla quale non si può attribuire autorità alcuna * (2).

La diffusione quasi contagiosa delle opinioni, e la forza di esse quando sono rese comuni, anzi spesso la violenza, s'esperimenta soprammodo ne' tempi d'agitazioni politiche.

* (1) Cicerone disse pure: *Quod EXEMPLO fit, id etiam JURE fieri putant* (Fam. 4. 8).

* (2) Anco da questo principio si può trarre una utila applicazione intorno al modo da tenersi ne' casi de' dotti giudizj per giurì.

FACOLTÀ DEGLI ARCHETIPI.

1.*

(1) La facoltà degli archetipi è quella che spinge col pensiero qualunque essenza conosciuta all'ultima sua perfezione possibile, determinando come ella deve essere, acciocchè sia perfettissima: quest'è il fonte delle scienze *deontologiche* * (2). È questa un'opera nobilissima della riflessione, che paragonando coll'Essere le specie imperfette delle cose date all'uomo dalla percezione, trova quanto le loro essenze possono ricevere in sé dell'ordine dell'essere stesso. Questa facoltà rende sublimi gli ingegni, fu meravigliosa in Platone e gli procacciò il titolo di divino. Niuno può essere uomo grande se non la posseggia in alto grado, perocchè le magnanime azioni de' grandi si realizzano sempre copiando l'eccelso ideale che nella loro mente vivo contemplano...

2.*

... (3) Alla formazione della mente filosofica giova oltremodo l'esercitarsi col pensiero a recare un ente qualunque, principalmente l'intelligente, all'ultima sua perfezione, cercando così di formarsi gl'ideali e archetipi delle cose (4).

E questo è anche il luogo principale della filosofia di Platone, la causa per la quale ella apparisce così magnifica, sublime

(1) V. *Psicologia*, Vol. II, n. 1063.

* (2) Delle scienze *deontologiche*, che trattano degli esseri come debbono essere, parla il *Sistema filosofico* n. 164. 189 e segg.

(3) V. *Logica*, n. 993.

(4) Da questa regola Cicero Orat. 3: *Quidquid est, de quo ratione, et via disputetur, id est ad ultimam sui generis formam speciemque redigendum*. Cf. Quintilian. *Instit.* I, 10.

divinatrice delle verità più recondite, quasi un vaticinio presso i Gentili del Cristianesimo * (1).

V.

FACOLTÀ DELLA INOGGETTIVAZIONE
OSSIA FACOLTÀ CHE HA L'UOMO DI TRASPORTARSI COLL'INTELLETTUO
E COLL'AFFETTO IN UN ALTRO * (2).

1.^a

Descrizione della Inoggettivazione (3).

... Consideriamo un uomo, il quale colla propria immaginazione intellettuale si trasporta in un suo simile, o in molti suoi simili, immagina di essere in essi e di essere essi. Spingiamo quest'atto al grado massimo della sua attualità e perfezione. Quale sarà in quel punto lo stato del subietto che così s'è colà inoggettivato? Ponendo in quest'atto tutta quanta la

* (1) Nel Petrarca, anima eminentemente platonica, merita d'essere studiati i tre celebri Sonetti, *In qual parte del cielo, in quale idea ecc.*; *Chi vuol veder quantunque può natura ecc.*; *Quando giunse a Simon l'alto concetto ecc.*, per veder quanta stima a cura egli poneva nell'ideale.

* (2) La facoltà meravigliosa, di cui si parla, fu sempre da tutte le anime affettuosa e profonda, fu sempre da tutti i nobili artisti e massime da' poeti altamente esercitata, e quindi anche di certo sentita, o più o men distintamente avvertita e coltivata. Ma ella non ebbe mai, a quel ch'io sappia, suo nome speciale nella lingua italiana, o in altra di quelle che a me son note; nè mai fu presa in particolare esame. L'importanza ch'ella tiene in tutta la vita dell'amore, che è a dire in tutto il regno morale e in tutte le arti belle, ci persuase a scegliere alcuni tratti dal secondo volume della *Teosofia* (V. p. 171-220), dove il filosofo di Rovereto, con sovrano slancio di nuovi concetti e di nuove parole, a lungo ne ragiona. E sin da principio chiamiamo l'attenzione del lettore a non confondere, nella favella rosminiana, il verbo *oggettivare* col verbo *inoggettivarsi*; poichè l'*oggettivare* è, secondo il Rosmini, vestire un'entità della forma d'oggetto; l'*inoggettivarsi* è un trasportare se stesso in un altro, come si mostrerà appresso.

(3) V. *Teosofia*, Vol. II, pag. 181-183.

sua attività, egli in quel momento ha dimenticato totalmente se stesso, le sue proprie affezioni, i suoi sentimenti, i suoi dolori e piaceri, la sua vita: tutte queste cose non sono più presenti al suo pensiero durante quell'atto dell'inoggettivazione: è cessata la coscienza di se stesso. In quel cambio egli vive della vita di quell'altro suo simile, in cui coll'immaginazione intellettuale s'è trasportato, intende le affezioni dell'altro, i sentimenti, i dolori, i piaceri dell'altro, è attorniato dalle stesse circostanze, dalla povertà o dalla ricchezza, dalla debolezza o dalla potenza dell'altro, ecc. Quest'atto non è la semplice rappresentazione dell'altrui stato: questa precede; e con questa sola l'uomo non si è ancora trasportato nell'altro, il cui stato ha presente. Per trasportarsi nell'altro, convien ch'egli aggiunga un altro atto volontario d'intelligenza, col quale mette se stesso, la facoltà della propria coscienza nell'altro, vestendo la propria personalità (o per dir meglio il principio di questa) di tutto ciò che determina la persona dell'altro * (1).

Accade dunque, che quando una persona umana coll'intendimento s'è inoggettivata in un'altra, e quindi coll'intelletto ha immaginato esser sue proprie le affezioni tutte dell'altra, piaceri e dolori, beni e mali, allora si possano muovere, e facilmente si movano anche le potenze inferiori della persona che s'è inoggettivata. Si tratta, per esempio, di dolori corporali; allora si move anche il senso della persona che s'è inoggettivata, a provare gli stessi dolori. Si tratta di dolori morali; allora si move la facoltà che presiede a questi, e li prova pur essa. Si tratta di piaceri o fisici o morali; anche le facoltà che presiedono a queste affezioni, soggiacciono alle passioni medesime.

* (1) Il principio o la radice della personalità sta veramente nell'intelligenza, laddove la personalità esprime d'ordinario un'intelligenza determinata e compiuta, che quindi, come tale, non assume vesti o determinazioni ulteriori. Dice poi l'Autore che ci vestiamo di ciò che determina la persona dell'altro, non già della persona stessa dell'altro, perchè per l'inoggettivazione non vengiamo mai a rinunciare o a perdere la nostra propria individualità.

Concetto dell'Inoggettivazione, distinto da' concetti ad esso affini (1).

Questo compimento dell'inoggettivazione per mezzo delle potenze inferiori che tengono dietro all'intelligenza, e così ella stessa l'inoggettivazione dee concepirsi portata a un grado sommo, per esplorarne i più maravigliosi fenomeni. Ma si deo badare di non confonderla con ciò che le è affine, e non è dessa. A ragion d'esempio, ella ha qualche cosa di simile alla *simpatia*, la quale suppone due che patiscono il medesimo, laddove l'*inoggettivazione* è una identificazione intellettuale d'un soggetto in un altro che gli sta oggettivamente presente, onde cessano in quel punto i due, e rimane l'uno sotto due forme. Non si dee pur confondere coll'*amore*, al quale l'inoggettivazione, come ancora la simpatia, è una disposizione efficacissima, ed anche un effetto; ella non è desso, e può starsene separata dall'amore. A ragion d'esempio, supponiamo che un uomo si trovi sotto il palco d'un giustiziato. S'egli, nel momento che il giustiziato è in agonia e spira, s'inoggettiva con lui, questa inoggettivazione può riuscire così perfetta, che lo spettatore agonizzi e muoia in quello stesso punto, per avere le sue facoltà animali secondato a pieno la perfetta inoggettivazione intellettuale che questo spettatore fece di sé nel paziente. E ciò può essere avvenuto senza che lo spettatore conoscesse od amasse il paziente, e nè pure sentisse per lui alcuna compassione. Egli si è semplicemente trasportato intellettivamente in lui, ed ha sentito e provato quello ch'egli ha sentito e provato. Che anzi un uomo che spira vendetta, quando vede l'odiato nemico ne'tormenti, si sforza d'inoggettivarsi in lui per assaperar meglio il piacere della vendetta: ma per lui l'inoggettivazione trattiensi nell'intendimento *(2). Le bestie poi essendo prive d'intendimento,

(1) V. *Teosofia*, Vol. II, pag. 183-184.

*(2) Una specie di *rea inoggettivazione*, molto simile a questa dell'uomo vendicativo, si può vedere nell'invidioso, i cui due atti principali sono al

non possono presentare simili fenomeni d'inoggettivazione * (1).

Ma quando all'inoggettivazione s'associa l'amore, allora, se il subbietto con cui si fa l'inoggettivazione è paziente, in quello che con lui s'inoggettiva nasce la *compassione*, e se il subbietto gode nasce la *compiacenza*: l'una e l'altra delle quali può diventare affetto eroico quando l'inoggettivazione è perfetta e compiuta.

Ma poichè l'*inoggettivazione* può trattenersi nell'intendimento, e può trar seco le potenze inferiori: perciò anche la *compassione* e la *compiacenza* possono dimostrare un carattere pura-

viva espresso dall'Alighieri, la *Sapia* che dice (Purg. XIII 110-111):

. . . fui degli altrui danni

Più lieta assai, che di ventura mia;

e in Guida del Duca, che dice (Ivi, XIV, 82-84):

Fu il sangue mio d'invidia sì riarso,

Che se veduto avessi uom farsi lieto,

Visto mi avresti di liore sparso.

Il desiderio poi d'*inoggettivarsi* nel nemico e gustar la vendetta, è pure espresso al vivo dal brosciano falso maniero mastro Adamo, il quale, dannato a eterna rete, dice che per vedersi violati nello stesso tormento i Conti di Romagna che lo avevano indotto al male, rianzierebbe al conforto di qualunque fonte più bella e abbondante (Inf. XXX, 78): *Per fonte Branda non darei la vista.*

* (1) Quanto più l'uomo s'accosta al bruto, cioè quanto più egli si demerge e avvillisce nell'imbratto de' sensi, tanto più egli scema e sfacca questa nobilissima facoltà dell'*inoggettivarsi*; e tanto più invece egli la viene attuando e perfezionando, quanto più s'avvanza nella vita intellettuale e morale. Il Cristianesimo, che tanto crebbe l'intelligenza e la carità, diede agli uomini nuove ale per trasportarsi con pensiero ed affetto gli uni negli altri; e bello studio sarebbe il paragonare ciò che poté la facoltà della *inoggettivazione* presso gli antichi con ciò che poté a posta ne' tempi cristiani, specialmente per riguardo alle umane sventure. Può parere innanzi a Cristo, che l'anima tocchi il sommo della delicatezza quando possa preferir la sentenza Virgiliana: « *Non ignara mali, miseris succurrere disco* »: ma solo dopo Cristo l'uomo può rompere nel grido di S. Paolo che fa sue tutte le umane miserie: *Quis infirmatur, et ego non infirmor?*

mente intellettuale, lasciando così libere all'azione le potenze inferiori, e possono invadere la persona e le sue potenze per modo che queste rimangano spossate, insingardite, legate. Quindi alcuni uomini di troppa compassione occupati, si trovano poi inetti a soccorrere a chi patisce *(1).

Si aggiunga che la *compassione* e la *compiacenza* venendo da un accoppiamento dell'inoggettivazione coll'amore, e l'amore essendo di molte specie, anche quelle affezioni prendono carattere diverso, secondo la qualità dell'amore da cui provengono.

L'amore poi perfettissimo cerca la perfettissima inoggettivazione, in cui gode e posa come in suo compimento *(2).

3.*

Limiti e deficienze dell'Inoggettivazione (3).

L'inoggettivazione che fa l'uomo in un suo simile, come noi dicevamo, quando sia bene innanzi nell'intensità e attualità, abbraccia solo una parte dell'oggetto, e non tutto, o non totalmente. Così accade appunto nella *compassione*, dove l'uom che inoggettivasi nella persona amata e sofferente, se la rappresenta solo in quanto è paziente, e le altre parti di lei meno attualmente riguarda: e lo stesso è a dirsi della *compiacenza*. Anche nell'esempio di colui che coll'immaginazione intellettuale si trasportava nella persona del giustiziato, ei non trasportavasi che

* (1) Non dà nella falsità o nell'esagerazione, ma esprime veri e non infrequenti effetti della compassione il poeta, quando ricorda la *pietà de' due cognati che di tristizia tutto lo confuse* (Inf. VI 2-3), e quando ei narra: (V, 140-142);

*L'altro piangeva sì, che di pietade
Io venni men così com'io morisse,
E caddi come corpo morto cade.*

* (2) Indi il poeta amoroso, il Petrarca (Trionf. d'Am. c. III):

... e so in qual guisa

L'amante nell'amato si trasforma.

(3) V. *Teosofia*, Vol. II, pag. 184-185.

nello stato di patimento in cui quegli era agli ultimi istanti della sua vita, e null'altro di lui si rappresentava che le angosce e la morte. E qual uomo potrebbe trasportarsi in un altro totalmente? Che anzi niun uomo può nè manco inoggettivarsi pienamente in se stesso, perchè nè pur se stesso ei può rappresentarsi attualmente e vivamente in tutte le parti, cadendo sempre la sua propria riflessione sopra que' sentimenti ch'egli più vivi in se medesimo sperimenta * (1).

Quando un uomo s'inoggettiva in un altro, l'azione non passa nell'altro, ma essa con tutti i suoi effetti rimane nel subietto che s'inoggettiva, a cui dà un nuovo modo di essere * (2). Di più l'uomo che s'inoggettiva in un altro, può rappresentarsi quest'altro come egli non è, e quindi non s'inoggettiva propriamente nell'altro, ma in un subietto ch'ei s'è rappresentato coll'immaginazione intellettuale, e ch'ei crede esser l'altro. L'inoggettivazione è dunque un'illusione che fa l'uomo a se stesso? A questo rispondo: che l'inoggettivazione può essere certamente accompagnata da *illusione*, non già da parte della rap-

* (1) Quantunque l'uomo non possa inoggettivarsi in tutti gli altrui sentimenti, pur l'amore compito, col suo potente ardore, si sforza a ciò. E perchè ne' sentimenti umani non è limite assegnabile, indi la sempre nuove prove dell'amante a inoggettivarsi nell'amato e ritrarne in sé più piena l'immagine; i nuovi sforzi per mostrare all'amato d'intendere e apprezzare tutto ciò che a lui appartiene in proprio. Oude, se in un certo senso è sempre vero, in un altro senso non s'avvera mai appieno il noto verso d'Ovidio: *Omnia qui vidit, omnia novit Amor*.

* (2) Questo nuovo modo di essere è tanto più nobile e degno, quanto più nobile e degna è la persona in cui si inoggettiviamo: e noi possiamo far che anch'esso diventi materia della nostra contemplazione e compiacenza, come fa per es. il Petrarca, quando a Laura, in cui s'era affettuosamente inoggettivato, dice:

*Da voi conosco L'ESSERE ov'io sono;
o quando afferma che lo spirito il quale di lei pensa e ragiona,
Tien dal soggetto un ABITO gentile,
Che con l'ali amorose
Lecando, il parte d'ogni pensier vile.*

presentazione intellettuale, ma da parte dell'affermazione colla quale l'uomo dice a se stesso, che il suo *rappresentato* sia il tale o il tal altro uomo ch'egli conosce o percepisce. Ma l'illusione non accompagna necessariamente l'*inoggettivazione*, e questa, considerata nel suo concetto, può avvenir senza quella. E il più delle volte, quand'anco ci sia qualche parte che si può chiamare illusione o inganno, rimane una parte di vero in essa. Così se io vedo un uomo che patisce o che gode, sebbene io possa ingannarmi nell'immaginare il grado o l'indole de' suoi patimenti o de' suoi pensieri, non m'inganno però a pensare che patisce o che gode. L'*inoggettivazione* dunque è un fatto dello spirito umano tutto diverso dal fatto dell'illusione, e va studiato da sé e scevro da ogni altro elemento eterogeneo.

4.°

Sperimento speculativo volto a intender più addentro l'indole dell'Inoggettivazione (1).

... Invito gli uomini che amano la speculazione a fare un'osservazione ontologica sopra se stessi e sopra il proprio sentimento. Chi brama di farla, si collochi in perfetta quiete e perfetto raccoglimento, pensi agli altri uomini, individui siccome lui, ragionando così: « Ecco in questo momento io mi trovo adagiato in questa stanza, provo i tali e tali sentimenti piacevoli o dolorosi, vo speculando, o pensando a' miei futuri destini, ecc. E in questo stesso momento esistono pure, come me, per le diverse parti della terra, milioni d'altri individui umani, ognuno con esistenza propria e incomunicabile: altri di essi soffrono i più acerbi dolori, altri godono i più vivi piaceri: taluno sta sul nascere, o è appena nato: per tal altro è questo l'istante in cui muore: chi medita iniqui disegni, o li compie: e chi all'incontro medita o compie opere sante: uno si trova in tal punto della terra, in tal

(1) V. *Teosofia*, Vol. II, pag. 189-191.

casa, altri in altra: ciascuno ha congiunti o vicini diversi: ciascuno è in circostanze differentissime. Ora, perchè mai io sono qui, e speculo e non sono altrove? perchè io non sono alcuno di essi, e nessuno di essi è me? perchè io sono quest'io e non un altro io? Un altro io forse altrove fa adesso questa stessa domanda a se medesimo. Io non vedo alcuna ragione necessaria, per la quale quest'io sia un altro da tutti quegli altri io, che pure esistono da me separati e in se stessi chiusi. Non vedo del pari una ragione necessaria, per la quale io non senta contemporaneamente, non provi, non faccia tutto quello che provano, sentono e fanno gli altri io, non sia in quelle sì diverse circostanze, nelle quali tutti questi io adesso si ritrovano. L'essere io qui, o l'essere altrove, ben vedo che non risulta dalla natura stessa dell'io *. Se dunque un uomo dato alla speculazione, in un istante di somma quiete di tutte le sue potenze, faccia questa osservazione sul suo proprio io, e si proponga queste e simiglianti questioni, non dubito ch'egli si troverà assalito da un cotai sentimento di terrore, e quasi temerà gli sfugga dalle mani la propria individualità * (1).

La ragione di quel certo raccapriccio che prova questo speculatore al sentimento dell'individualità che gli vien meno, nasce dallo sforzo ch'egli fa per trasportarsi in altri io diversi dal suo proprio e a lui incomunicabili; nel qual atto egli perde

*(1) Il senso di racapriccio, che così vivamente è descritto dal nostro Autore, è al tutto opposto al senso piacevole che accompagna la perfetta inoggettivazione amorosa, dove chi s'inoggettiva, anzichè paventar che gli sfugga la propria individualità, esulta del moltiplicarla, sentendosi quasi uno in due. Ma l'analisi di tal racapriccio aiuta non poco a discernere meglio l'indole dell'inoggettivazione, e a intendere come per essa cogliesi, a dir così, il fiore di ciò che circonda a noi e a far operare e risplendere la personalità altrui (non l'altrui personalità nella sua radice, che è incomunicabile), e di quel fiore, se ci è lecito così esprimerci, viene a ornarsi e a ricreare la nostra personalità, che negli effluvi di esso respira gran parte dell'altrui vita, vive quasi nella stessa atmosfera.

l'attualità della coscienza propria, ove l'atto sia veramente adempito con perfezione * (1).

* (1) Quel raccapriccio, non potrebbe e' forse, da se solo, costituire un orribile inferno? Par che un simile sentimento d'orrore sarebbe dovuto restare in coloro che credevano alla dottrina della Metempsicosi, se quella credenza fosse stata ferma, e se quella dottrina, senza aggiunte e modificazioni, si fosse profondamente meditata o vivamente appresa. Ma forse nelle trasmutazioni supposte dalla Metempsicosi fu sempre eredito rimanersi alcun che della individualità primitiva, si pensò che a niuna speciale forma esterna sia circoscritto un principio spirituale e intelligente, di tutte forme e apparenze capace. Non ci sembra tuttavia improbabile, che quelle metamorfosi in bruti, alberi, anasi, con cui gli iddii mitologici puniscono le colpe degli uomini, fossero altrettanti simboli d'un orribile stato, nel quale il peccatore sia perseguito come da un'incessante paura di sentir vanire la propria persona o smarrirsi in altro essere privo d'intelligenza e di consapevolezza di sé. E sotto questo riguardo ci par degna di considerazione in pena inflitta dall'Aligbieri nella settima bolgia ai ladri: che posti fra innumerabili serpi, non solo ne vengono morsi, annodati, anzi in mille guise spaventevoli, ma sono essi andati a cangiar le spoglie umane in serpentine, e le serpentine stesse poi a rimettersi fra loro, rubandosi, barattandosi, perdendo i propri corpi senza posa. Poiché essi disconobbero i vincoli di quella proprietà su cui si regge l'edificio sociale, sembra che in pena sentano venir loro sottraendosi ogni proprietà, perfino la più intima a noi, quella del nostro corpo, e corrano in disperate fughe con la paura di perdere la radice stessa della proprietà, cioè la personalità umana che è il vero fondamento del me o del sé, del mio e del suo, e perciò d'ogni proprietà, il cui diritto non si può concepire là dove non è individualità e persona intelligente.

Ma quanto ci par bella e grande cotale metamorfosi punitrice, altrettanto ci par piccola e non degna de' nostri tempi l'immaginazione che trae alcuni poeti a vagabbiare a cantar la metamorfosi di se stessi in creature irrazionali: come fece Orazio, dando un'elegantissima oda (Lib. II, 20) a ritrarci il suo cangiamento in cigno; e peggio il Petrarca, raccontandoci nella prima Canzone le sue trasfigurazioni non puro in cigno e in cervo, ma e in lupo ed in selce. Per questo siffatte immagini vogliano dirsi non altro che simboli e similitudini di qualità intellettuali, per sembra offendere il diritto stesso cristiano, che non imprime negli animi umani altra similitudine se non quella che viene da una pura e alta ingegnativazione in esseri intelligenti.

Varietà di gradi e di specie nell'inoggettivazione (1).

La facoltà dell'inoggettivazione è dotata d'un grado diverso di agilità e di perfezione ne' diversi uomini. E poichè ella si fa per parti (non inoggettivandosi mai un uomo, come dicevamo, nel tutto d'un altro, se non assai debolmente), perciò ella varia anco di specie, e ciascuna specie varia di grado in uomini diversi.

Una certa specie della facoltà d'inoggettivarsi, quando tocchi un grado eminente, è quella che rende gli uomini accorti, prudenti, previdenti, atti a trattare cogli altri e a maneggiare negozi: per essa un uomo è fatto quasi indovino degli altrui pensieri e degli altrui sentimenti * (2).

Un'altra specie può assai sull'attitudine all'esercizio della medicina, e come è ajutata dell'istinto medico, così ella è perfezionatrice di questo.

La facoltà poetica esige pure un grado molto alto della facoltà di inoggettivarsi, e la diversa specie di questa contribuisce a formar le diverse specie de' poeti * (3).

(1) V. *Teosofia*, Vol. II, pag. 189. 208-210.

* (2) L'uomo dotato di tale facoltà, potrebbe dire avverso al suo vicino quel che Virgilio a Danto (Purg. XV, 127-129):

. . . *Se tu avessi cento larve*
Sovra la faccia, non mi sarien chiuse
Le tue cogitation quantunque parec.

Ma coloro che stanno vicini a uomini siffatti, debbono più d'una volta esclamare troppo tardi quello altro parole (Inf. XVI, 118-120):

Ahi quanto canti gli uomini esser denuo
Presso a color, che non veggon pur l'opra,
Ma per entro i pensier miran col senno!

* (3) Ognun vede come, p. os., la poesia lirica esiga una facoltà di inoggettivarsi più pronta e intensa, che non la didascalica: come l'epica non si possa appagare della rapido e quasi momentaneo inoggettivazioni della lirica, ma ohiegga una forza più profonda, più ampia, più tenace, che trasporti il poeta nell'anima del suo eroe; come l'arte drammatica debba essere

La *similitudine* subiettiva poi che un soggetto prende coll'altro, quando egli nell'altro s'inoggettiva, varia secondo la perfezione dell'inoggettivazione; la quale, come dicemmo, è parziale o totale; e l'una e l'altra può aver gradi diversi di perfezione. Se una siffatta inoggettivazione si supponga massima e perfettissima, altrettale sarà appunto la similitudine che ne consegua. E allora il soggetto che s'inoggettiva nell'altro, sentirà tutto che sente l'altro, e vivrà d'una vita medesima, rimanendosi ei ben quell'uno che nell'altro si trasporta, ma, conservata l'unità del principio della persona, sentendo una duplicità in se stesso, sentendosi uno in due (1).

Come poi abbiamo detto, che l'inoggettivazione può errare per riguardo a quel giudizio affermativo che ella contiene e con cui si compie, nel quale l'uomo dice: « quell'individuo in cui io mi trasporto è il tale »: così è da notarsi, che questo giudizio è più o men vero in ragione « dell'attitudine che ha un

una continua inoggettivazione del poeta ne' vari sentimenti de' personaggi o umili, o grandi, ch'egli fa comparir sulla scena. Parimente o non vede, che se un poeta s'accinga, come l'Alighieri, a descriver la vita di spiriti che paliscono o godono in regioni oltremondane e al tutto soprannaturali, egli abbiognerà d'una nuova facoltà d'inoggettivarsi soprannaturalmente, la quale dovrà creare espressioni al tutto nuove, quali appanto son quelle che vedremo fra poco nel divino poema.

(1) Che un uomo si senta come due, può avvenire anche in un altro modo, senza l'inoggettivazione. Qualora un ente maggiore dell'uomo potesse produrro nell'uomo altri sentimenti diversi da' suoi proprii, o questi sentimenti fossero essi legati o costanti da poter rispondere a quel complesso di sentimenti che determina una persona, egli è chiaro che a quest'uomo parrebbero di essere come due; e che non interverrebbe in esso alcuna inoggettivazione, la quale si fa solo per atto volontario della mente e dello potere da essa diretto o governato. La differenza dell'effetto sarebbe in questo: che nell'inesistenza in un altro per inoggettivazione, quest'altro si sa chi sia per cognizione esterna che s'ha di lui; laddove nell'opposto caso sentirebbeasi come un altro in sé, senza sapere chi quest'altro si sia; coll'inoggettivazione si sente se stesso inesistente in un altro, laddove colla detta operazione d'un altro onto spirituale si sentirebbe come un altro inesistente in sé.

uomo di raccogliere da esterni indizi gli altrui sentimenti interni * (1). Quest'attitudine di passar dagli indizi sensibili esterni a immaginare i sentimenti interni della persona, può essere grandissima e minima; e secondo la maggiore o minor forza di cui è fornita, anche la veracità e sicurezza di quel giudizio inoggettivante è maggiore o minore. Sarebbe cosa lunga e sottile il parlare della natura di quest'*attitudine*, e dire quanto sia varia nei diversi uomini, e da qual complesso di facoltà speciali risulti. Ma per restringersi ai fenomeni della vita animale, si può affermare che certi uomini e donne hanno una maravigliosa potenza di simpatia, per la quale da leggerissimi indizi esterni riproducono in sè gli altrui sentimenti; e questo per la singolare mobilità degli istinti vitale, e sensuale, e delle varie loro funzioni (Psicol. 1787-1812 * (2).

* (1) Quanto anime bolle, dopo aver con pensieri e immagini di lunghi anni, quasi inconsapevolmente, composto a se medesime un alto ideale della virtù e dell'amore, al rincontro improvviso di persona che offra qualche leggerissimo indizio esterno di bontà e di gentilezza, la applicano tosto, in loro semplicità, quell'ideale, credono vederlo in lei pienamente attuato, e abbandonato a una amabile inoggettivazione pronunziano falso il giudizio di chi qui si tocca, pagandolo poi con una serie di dolori e disinganni! A guardentire da tali pericoli la confidante e insuperata gioventù, dee volgere un serio pensiero l'educazione.

* (2) È mirabile a vedere quanto presto nasca e operi nell'uomo questa attitudine a raccogliere da esterni indizi gli altrui sentimenti. Lo sanno le madri, che spesso ei vedono e talora si temono indovinate da' loro bambini ne' più secreti movimenti del cuore. Lo sanno i maestri e educatori de' fanciulli, che sovente devono esser più che mai vigili sopra se medesimi per non rendere accorto della loro fralezza e ignoranza l'alunno ancor più vigile di essi. Anzi non è raro il caso, che altri mostri più viva una tale attitudine nell'età tenerella, che non negli anni maturi. Dipenderebbe ciò forse dall'indole della volontà fanciullesca, che tutta vergine ancora è pronta a figgersi con piena intensità in qualsiasi nuovo obbietto, aiuta meglio la facoltà d'intuire a quasi divinare ad un tratto le cose? o forse, oco, in parte, dalla più squisita sensibilità in grazia della tenuità e agilità degli organi, e della circolazione del sangue che ne' fanciulli è tanto più rapida che negli adulti?

Data questa mobilità, il fenomeno nasce in questo modo. Suppongasì persona tocca da un determinato dolore. Questo dolore produce sul suo volto o in tutta la persona certi lineamenti o contrazioni, certe tinte di colore ecc. Un'altra persona, dotata della squisita mobilità che dicevamo, al vedere que' lineamenti e quel misto di colori, riproduce in se stessa almeno inizialmente gli stessi effetti. E la riproduzione di quei segni esteriori, per una forza sintetica (Antropol. 430-494), suscita tutti gl'interni sentimenti di dolore che ne sono la causa naturale, e che sono identici, di specie piena, a quelli che prova l'altra persona.

Se ora a questo fenomeno animale s'aggiunga la connessione che esso ha coi sentimenti intellettivi, colla *sensitività pneumatica* (Psicol. 991-993), e colle *passioni razionali* (Psicol. 1073-1089), e si consideri l'unità del subietto umano sensitivo intellettivo, e della sua azione (Psicol. 288-428); sarà facile intendere, come l'uomo di cui parliamo, posciachè abbia in sè riprodotti simpaticamente i segni esteriori delle altrui affezioni interne, e per questi, con una integrazione naturale, abbia altresì riprodotte in sè le stesse affezioni interne sensibili, per via di queste possa pur riprodurre le affezioni razionali che ad esse congiungonsi naturalmente o si mescolano come causa, e dalle affezioni razionali possa arrivare a riprodurre gli stessi pensieri che ne sono la causa prima. Così, per mezzo di questi nessi dinamici che costituiscono l'unità dell'umano subietto, si possono spiegare alcuni di quei fenomeni che presenta il sonnambolismo artificiale.

6.*

Inoggettivazione morale (1).

L'inoggettivazione morale soggettiva è quella per la quale l'uomo si trasporta in un subietto morale, cioè dotato di virtù, e non solo ne prende i sentimenti virtuosi col puro intelletto, ma li vuole altresì coll'intendimento pratico, e quindi s'assomiglia, e conforma liberamente se stesso a quel subietto morale in cui si trasporta.

(1) V. *Teosofia*, Vol. II, pag. 210-212.

A questa potenza che ha l'uomo, si riferisce quel precetto che frequentemente danno i filosofi morali: « Ogni qualvolta devi deliberare e operare, pensa come delibererebbe ed opererebbe *un uomo* altamente virtuoso se fosse ne' tuoi panni, e così delibera ed opera » ovvero: « Ogni qualvolta devi deliberare ed operare, pensa come delibererebbe ed opererebbe *tale o tal altro* uomo virtuoso se fosse ne' tuoi panni, e fa quello ch'egli farebbe ».

La prima di queste due formole non determina piuttosto questo, che quell'uomo virtuoso; ma richiama all'esempio d'un uomo altamente generoso in generale. Essa dunque consiglia di trasferirsi al tipo dell'uomo virtuoso, che ha la sua esistenza assoluta nella mente divina; alla vista del qual tipo la mente umana si solleva con più o con meno di potenza, e non mai perfettamente, benché con qualche grado or maggiore or minore di verità lo raggiunga * (1).

Ma la seconda formola consiglia l'uomo a inoggettarsi in un uomo virtuoso determinato, e realmente esistente di esistenza relativa; onde, posciachè la mente s'è rappresentato quell'uomo nel suo tipo assoluto, da quello discende, e s'inoggettiva in esso.

Egli è chiaro che questa inoggettivazione è parziale, perchè colui che trasporta se stesso in un uomo ch'egli conosce fornito di gran virtù, per appropriarsene i sentimenti virtuosi non prende tutto ciò che è o può essere in quest'uomo, ma soltanto quello che riguarda la parte morale * (2).

* (1) I filosofi Stoici furono quelli che tra gli antichi andarono più innanzi nel sollevarsi a questo tipo dell'uomo perfetto, che molte volte essi chiamano uomo *divino*, o anche *dio*, nome non vano se si pigli a esprimere un tipo esistente nel divino intelletto. Ma quanto quel tipo immaginario è inferiore al tipo reale portato in terra dall'Uomo-Dio a' Cristiani! Quanto differisce da esso in dottrina del massimo interesse per l'uomo, come per es. nella dottrina del suicidio, che fu uno dei più vagheggiati vanti degli Stoici specialmente sotto la tirannia degli imperatori romani!

* (2) Nella stessa parte morale raro è che uom possa a sè proporre e veramente si proponga a tipo un uomo solo, nel quale la virtù è sempre

È chiaro ancora, che questo uom virtuoso in cui altri s'inoggettiva non è un subietto *modello*, che si ricopia. Perchè un modello mostra già tutto quello che da lui si ricopia, come accade al giovane disegnatore, che s'ingegna di tracciare sulla carta colla sua matita le forme della figura che gli sta presente. Ma l'uomo che inoggettivasi in un altro, indovina invece da se stesso e immagina che cosa farebbe quell'altro uomo virtuoso se fosse nel caso suo; onde si crea, per così dire, da se stesso il modello, immaginandosi intellettivamente d'essere e di vivere con esso lui * (1).

Finalmente apparisce ancora manifesto, che quant'è più eccellente nella virtù quell'uomo, in cui altri s'inoggettiva, tanto questi conformerà se medesimo a più alta virtù. Ma tant'è più difficile il formarsi un concetto tipico dell'uomo virtuoso (concetto pel quale convien sempre passare per raggiungere l'inoggettivazione subiettiva), quanto la virtù è più sublime e perfetta; e il potere di formarsi un tale concetto ha diversi gradi tra gli uomini, secondo che l'anima è più nobile ed elevata per drittura di volontà, e ha contratto precedentemente più di abitudine a virtù.

7.*

Inoggettivazione soprannaturale (2).

La cristiana sapienza aggiunge, che il Verbo di Dio, l'Oggetto persona sussistente, assunse l'umanità, e come uomo si chiamò

ristretta in piccolo cerchio. Ond'è che eziandio nel tempo innanzi a Cristo gli uomini desiderosi di morale eccellenza si propenevano a modello in una virtù l'uno, in altra l'altro degli uomini egregi da loro conosciuti, come si può vedere negli scritti del nobile Marco Aurelio, uomo così imparzialmente presto a rilevare e riconoscere i meriti altrui, così onestamente indusse nel cercar d'imitarli.

* (1) Onde è chiaro altresì, quanto ogni vero artista, preso nel più nobile senso di questa parola, e specialmente il poeta, e tra i poeti il drammatico, differisca dal semplice facitor di ritratti.

(2) V. *Teosofia*, Vol. II, pag. 217.

GESU' CRISTO: che gli uomini vengono a Cristo congiunti con vincoli sacramentali potentissimi e misteriosissimi, quali membra che stanno congiunte al capo: che quindi e possono e devono a queste congiunzioni intime, effetto dei sacramenti, aggiungere altresì quella di una volontaria inoggettivazione in Cristo. E inoggettivandosi in Cristo come uomo della stessa loro specie, si trovano con ciò stesso raggiunti al Verbo, essendo Cristo, quale uomo santissimo, indivisibilmente e personalmente congiunto a Dio, qual seconda persona che rivela il Padre in sé e spira col Padre il Santo Spirito * (1).

Questa inoggettivazione morale in Gesù Cristo è la formula più breve della cristiana perfezione. E di qui viene l'espressione solenne; in *Cristo* * (2). L'uomo Cristiano dee sentire, pensare,

* (1) È facile a vedersi, come il Verbo di Dio incarnandosi rese possibile nel più perfetto modo l'adempimento della due formule espresso nel numero anteriore, l'imitazione del tipo eterno dell'uom virtuoso, e l'imitazione dell'uom virtuoso realmente esistente. È facile ancora a vedersi come, dacchè il Cristo, di cui si legge che *portò tutte le nostre infermità* (Matt. VIII, 17), s'è trasportato col sentimento amoroso in tutti gli uomini e ne' loro bisogni, chi ama o si trasporta in Cristo, si trasporta ad un tempo in tutti i propri fratelli già da Cristo abbracciati, e perciò senza fatica adempie il precetto di Cristo: « ama il prossimo come te stesso » (Matt. XXII, 37) e fa agli altri tutto ciò che vorresti fatto a te stesso » (Matt. VII, 12): precetto, che non pone nessuna differenza radicale e primitiva tra gli uomini, tra noi e gli altri, ma ci domanda una continua inoggettivazione nella natura umana elevata in noi stessi, per muoverci poi da essa, come da esemplare, a una continua serie d'inoggettivazioni in ciascuno degli uomini individuali che ci si presentano.

* (2) Qual grado d'affollata similitudine possa raggiungere anco in questa vita l'inoggettivazione in Cristo, si vede nelle meravigliose *Stimate* di Francesco d'Assisi, ricordate dall'Alighieri nel Paradiso (XI, 106-108). Qual grado d'importanza, o meglio di necessità, ella abbia per tutti i Cristiani, si vede in quel sacro testo, dove gli eletti a salvezza si dicono « predestinati da Dio ad esser CONFORMI ALL'IMAGINE del suo Figliuolo, acciòchè egli sia primogenito tra molti fratelli » (Rom. VIII, 29).

fare, patire, avere ogni cosa *in Cristo*. Qui ritorna anche il pre-

A noi è caro immaginare che nel Purgatorio, dove si detergo dell'anima caligine chi non giunse a rendere in sé abbastanza viva e perfetta l'immagine del Figliuolo di Dio, la dolorosa ed efficace penitenza consista più che tutto nella continua inoggettivazione in Cristo già sofferente per noi: in un prodigio d'amore compassionevole, che somiglia a quello delle *Stimate*: pensiero che sembra espresso dal poeta, quando a' golosi, che in fame e sete s'appenano col ritorno ad albero di bellissimo e non tangibili frutti, fa dire (Purg. XXIII, 73-75):

*E quella voglia all'albero ci mena,
Che menò Cristo lieto a dire E!
Quando ne liberò con la sua vena:*

dove, non senza profondità teologica, la voglia di patire in quelle anime benedette è detta la voglia stessa di Cristo.

In cielo poi, là dove è la massima comunione delle intelligenze che tutte si vedono, s'intendono, s'amano nella Intelligenza suprema da loro contemplata e goduta, è chiaro come l'inoggettivazione tanto dell'uno nell'altro beato, quanto di tutti i beati in Cristo e in Dio, debba toccare un grado che eccede ogni immaginazione terrena. Non sfuggì al intimo e alta partecipazione di pensieri e affetti gaudiosi al teologo poeta, che ad esprimere il trasportarsi d'un *Io* nel *te*, nel *me*, nel *sè* degli altri, creò nuove parole, i verbi *intuarsi*, *inuiarsi*, *inlujarsi*, *inlejár*, *incielsarsi*, *imparadisarsi*, *indiarsi*, *inverarsi*, *riflettere* i pensieri in altrui, *panderli*, *rifonderli* come raggio ecc.; verbi che significano altrettanti atti speciali dell'inoggettivazione, e probabilmente al Rosmini furono richiamo a creare il verbo generale *inoggettivarsi*, *inalltrarsi*, che significa tutta intera quella facoltà. Noi ricorderemo alcuni dei versi più notevoli che si riferiscono a così sublime facoltà nel sacro poema.

Il poeta, dopo aver detto a un beato spirito (Parad. IX, 73):

Dio vede tutto, e tuo veder S'INLUJA,

lamentasi che egli non soddisfaccia tosto al suo desiderio d'aver contezza di lui, e soggiunge:

*Già non attenderei io tua dimanda,
S'io M'INTUASSI come tu TIMMIL*

Allo spirito di Salomone, per la stessa ragione, dice (XXVI, 95, 96):

*. . . Tu vedi mia voglia,
E, per udirli tosto, non la dico.*

cetto dell'apostolo (Philipp. II, 5): *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu.*

Altrove, dico a Carlo Martello (VIII, 85-90):

*Perocch'io vedo che l'alta letizia
Che il tuo parlar m'infonde, signor mio,
Ove ogni ben si termina e s'inizia
Per te si veggia, come la vegg'io,
Grata m'è più; e anche questo ho caro
Perchè il discerni rimirando in Dio.*

E a Cunizza (IX, 19-21):

*Deh! metti al mio voler tosto compenso,
Beato spirito, dassi, e fammi prova
Ch'io possa IN TE RIFLETTER quel ch'io penso.*

Di Beatrice vien detto (I, 85-87):

*Ond'ella, che VEDEA ME, SE COM'IO,
Ad acquetarmi l'animo commosso,
Pria ch'io a dimandar, la bocca aprìo.*

E altrove (XXI, 49-51):

*Perch'ella, che VEDEVA IL VEDER MIO
Nel VEDER di Colui che tutto VEDE,
Mi disse: solvi il tuo caldo desio.*

Piccarda afferma esser proprio della beatitudine (III, 80, 81),

*TENERSI DENTRO alla divina voglia,
Perch'UNA FANSI nostre voglie stesse.*

E S. Bernardo arriva a trasportarsi così addentro nell'Io di Dante, da desiderargli la visione beatifica non men furto di quel che desiderasse la propria, onde ne prega la Vergine con quelle ardenti parole (XXXIII, 28-30):

*Ed io, che mai per mio veder non arsi
Pù ch'io fo per lo suo, tutti i miei prieghi
Ti porgo, e prego che non sieno scarsi eco.*

Bastino questi pochi passi al lettore, che da sè ne potrà trovare altri, come fece il signor Dott. Gio. Batt. Zoppi in un bel volametto, che ha per titolo: *Osservazioni sulla Teorica della pena e del premio studiata in Dante*, stampato in Verona, l'anno 1870.

CAPO IV.

DIVERSITA' DEGLI INGEGNI E DE' CARATTERI MORALI E NORME A DIRIGERLI

ARTICOLO I.

INGEGNI E CARATTERI MORALI.

A)

ALCUNE GENERALI DIFFERENZE
CHE DISTINGUONO GLI INGEGNI E I CARATTERI.

1.*

Natura e arte insieme confuse (1).

... Spetta alla Psicologia l'indicare le differenze degli ingegni e le loro cause. Spesse volte riesce difficile distinguere le qualità degli ingegni, che vengono puramente dalla natura, dall'elemento che loro aggiungono l'arte, gli eccitamenti, l'esercizio, la coltura * (2); e quelle qualità che hanno un nome, sogliono per lo più essere un prodotto della natura ad un tempo e dell'arte. Così la *sagacità*, che Aristotele ripone in una cotale astuzia e prontezza di trovare le cause e le ragioni colle quali si dimostrano le cose (3), suppone il naturale acume, ma spie-

(1) V. *Logica*, n. 877.

* (2) Son note le frasi al spesso usate dai Latini: *colere, imbuer ingenium artibus, exercere, alere, acuer, fovere ingenium* ecc.

(3) *Posterior I*, 202 — Cicerono traò *sagacità da sagire*; e *sagire*, dice, *sentire acute est: ex quo sagae anus, quia multa scire volunt; et sagaces dicti canes*. *De Divin. I*, 31.

gato ed acuito maggiormente dall'esercizio di osservare gli sfuggibili e pure importanti rapporti delle cose.

2.*

Vario dominio delle immagini, cagione de' vari ingegni (1).

La Psicologia mostra, che il movimento del pensiero — che s'affissa nelle idee e n'attigne la luce, che vi riflette e se ne rende consapevole, che porta il suo sguardo d'una all'altra e le annoda e le divide secondo le loro relazioni congiuntive o disgiuntive, che finalmente ne trae illazioni e vi ragiona sopra — tutto questo movimento dico dipende in parte dal potere più o men forte che l'uomo ha sulle proprie *immagini*, le quali come altrettanti segni l'aiutano ad attuarsi e a raccogliersi in queste, piuttosto che in quelle idee.

E questo potere dominatore delle immagini è maggiore o minore secondo la perfezione dell'organismo.

Quindi una tra le principali cause della diversità degli ingegni.

Se le immagini, e con esse le idee, non si lasciano suscitare con prontezza, l'ingegno apparirà *tardo*. Se suscitate, non si lasciano mantenere, ma si dileguano leggermente a dispetto dell'uomo, l'ingegno riescirà *superficiale*, perchè non ha tempo da profondersi nelle notizie, da connetterle ecc. * (2). Se le immagini si suscitano da sè, e non in virtù della volontà dominante su di esse, l'ingegno apparirà *fallace, confuso*,

(1) V. *Logica*, n. 1021.

* (2) Anche Tullio nomina *tardum ingenium* (Or. 2. 27), a cui altrove oppone *celeris ingenii motus* (Or. 1, 25), bella e viva espressione. L'ingegno *superficiale* è forse ben reso latinamente da Quintiliano coll'epiteto *imbecillum* (2. 8), o meglio ancora *tenuis* (10, 2), parendo che la *tenuità* esprima assai bene i debili segni delle immagini evanescenti: benchè l'aggettivo *tenuis*, di sì ampio significato presso i Romani, possa esprimer talora la acquista delicatezza delle immagini, come in Orazio, che a sè attribuisce (Od. II, 16, 36)

Spiritum Grajas TENUEM Camoenas.

delirante ecc. * (1), perchè un'immagine discaccerà l'altra e ne occuperà il luogo, e quindi nell'atto stesso di fare il calcolo, un'idea si scambierà coll'altra, ovvero s'interporranno immagini e idee inopportune e inutili che genereranno confusione. Le disposizioni contrarie daranno ingegni *pronti, profondi, sicuri*.

3.*

Ingegni sottili, vasti, profondi (2).

Sottile è quell'ingegno che ravvisa le più minute distinzioni, e le ultime differenze nelle verità conosciute;

Vasto, quello che conosce un gran numero di verità, ma non s'adopera tauto o nel disgiungerle o nel legarle come l'ingegno

Profondo; questo da' rapporti delle sue idee trae nuove verità, per forza di lunghi calcoli discoprendole * (3).

* (1) Quando Vincenzo Monti, nelle terzine intitolate *l'Entusiasmo melanconico*, canta di sè:

*L'informe delle idee popolo folto
A fremere incomincia, e m'arroncgia
Gli occhi e la fronte, e mi rabbuffa il volto:
Il pensier si sprigiona, e senza briglia
Va scorrendo, qual turbo inferocito
Che il dormente Ocean desta e scompiglia;*

per veramente che dipinga un ingegno non ancor pervenuto a padroneggiare o a far sempre obbedienti anelle della ragione le immagini, Virgilio nella Divina Commedia coeita il suo discepolo a non perdere questo nobile dominio, quando gli dice: *Perchè DELIRA — lo ingegno tuo da quel ch'e' suole? Over la mente tua altrove mira?* — (Inf. XI, 76, 77).

(2) Da memorie manoscritte.

* (3) Gli scrittori Latini formano di spesso l'attenzione sulla sottigliezza dell'ingegno: onde frequenti a loro le frasi *acies* o *acumen ingenti, ingenium acutum, acerrimum* ecc.; e per opposto *ingenium retusum*, come ha Tullio (Div. 1, 36), o anche *hebetatum, fractum, confusum*, come ha Plinio (ep. 8, 14). *Vasto* ingegno nel nostro senso non avrebbero dello essi, che all'oggettivo *vasto* (da *vastare, vacuare*) sogliono annellare un'idea trista e sinistra: e piuttosto che al numero delle verità onde s'adorna l'ingegno,

Ingegni falsati da passioni e da interesse (1).

Colui che nelle questioni, in luogo della verità, cerca qualche utilità, come il parer uomo d'ingegno, la soddisfazione di contendere e di spuntarla, o di sopraffare altrui; colui al quale una dottrina piuttosto che un'altra si fa ministra di vantaggi (come avviene a non pochi tra' legisti che sogliono attenersi a quel diritto e a quella legislazione, che riesce più piacevole a' governi a cui servono); tutti costoro non abbracciano la verità o difficilmente l'abbracciano, se s'oppone a' fini preconcepiti, anzi abusano della sottigliezza dell'ingegno per farle guerra, e per provare che le verità sono falsità, e le falsità che fanno al loro intento sono santissime verità. La Scrittura dice: « Guai a voi che dite male il bene, e bene il male; facendo delle tenebre luce, e della luce tenebre » (Is. V, 20) * (2).

poeevano meole a non oerla ampiezza o fecondità nell'esporre le cose ooo nuovo aspetto e lume: onde Tullio congiungendo questa fecondità colla sottigliezza, raccomanda: *motus animi et ad excogitandum sint ACUTI, et ad explicandum ornandumque sint UBERES* (Or. 25). Nè oredo oho gli antichi avrebbero distinto, come noi, l'ingegno coll'attributo di *profondo*, voce ohe riserbavano d'ordinario a cose privo di intelletto, o arcano e astruso, o informi ed immani. È vero che Orazio con arditezza di traslato poetico disse di Pindaro: *Fervet, immensusque ruit PROFUNDO Pindarus ore* (Od. IV, 2, 7). Ma questa profondità d'acque incalzantisi alla foce non significa altro ohe l'anzidotta fecondità io altissimo grado: dote, che Orazio in grado minore applicava modestamente a se stesso (II, 18, 9) ooo quelle parole: *Ingent benigna VENA est*; le oooli il Monti, ooo vena più ancora intemperante che benigna, imitava, di sè discosto:

*Pronta il ciel mi donò mente serena,
E d'ingegno in me fece e d'intelletto
Non infeconda scaturir la VENA.*

(1) V. *Logica*, nn. 288-290.

* (2) La frase del Profeta volta a segnare gli antichi *assecca-garbugli* richiama alla mente la frase del poeta italiano: *Di vera luce tenebre dispieghi* (Purg. XV, 60).

Quando l'uomo, perturbato da qualche *passione*, ha la volontà come legata, e non può più governare l'assenso alla verità che si oppone alla passione, allora lo nega, o lo sospende, o lo dà lentamente, imperfettamente, contro voglia; di che avviene ch'egli non s'unisca alla verità con pienezza, non ne accolga coll'animo aperto tutta la luce, non senta il giubilo ch'ella produce nelle anime pure; e tormenti la propria riflessione per rinvenire qualche cavillo da contrastarla, o qualche effugio da sottrarsi alle sue conseguenze * (1).

5.*

*Desiderj e avversioni generali,
fondamento de' varj caratteri morali* (2).

Come l'uomo nella sua mente ha delle regole generali, così nel suo cuore ha dei desiderj generali e delle generali avversioni. Con que' desiderj egli appetisce abitualmente, e con suo consenso, una classe intera di *beni*, o di cose da lui riputate beni; con quelle avversioni rifiuta abitualmente, e con suo consenso, una classe intera di *mali* o da lui riputati tali. Così l'animo suo si trova abitualmente determinato verso certe cose in generale, benchè queste determinazioni possano essere ad ogni momento mutate dall'intervento della sua libertà. Tali abiti consentiti, finchè durano nell'uomo, costituiscono altrettanti segreti principj d'azione, secondo i quali l'uomo posto nelle circostanze si determina prontamente all'atto, quasi con una deliberazione già fatta innanzi.

Dico che questi *principj* dell'operare umano, questi desiderj generali consentiti (e ve n'hanno anche di non consentiti, che più propriamente si direbbero inclinazioni native od acquisite,

* (1) Di Cavalcante de' Cavalcanti, posto dall'Alighieri in una delle archie infocate degli Epicurei (Inf. C. X), il popolo Fiorentino, che il veda sempre tacito e pensieroso, diceva ch'egli stava inteso a cercare « se trovar si potesse che Iddio non fusso ».

(2) V. *Psicologia*, Vol. II, nn. 1702-1704.

e ve n' hanno di consentiti imperfettamente, con diversi gradi e modi di consenso, e con diverse condizioni tacite) rimangono segreti all'uomo infino a tanto che l'uomo non li faccia oggetto di sue ricerche, e da anelli primi, o di mezzo, dell'operazione razionale li faccia diventare anelli ultimi, sui quali l'attenzione riposi, e gliene sorga la coscienza.

Si dee notare, che secondo la qualità di questi principj, o regole abituali prescelte secretamente a direzione delle proprie operazioni, variano i *caratteri morali* degli uomini, caratteri così diversi, la cui origine profonda è così difficile da investigare al filosofo * (1).

6.°

Efficacia delle persuasioni sul carattere (2).

... Ammettendo che la prima *adesione* naturale all'*essere* sia più forte in certi uomini, che in certi altri, si rende facilmente ragione, perchè la facoltà della persuasione sia maggiore o minore ne' diversi uomini.

* (1) Di queste volizioni *virtuali e abituali*, o della loro efficacia sul nostro morale carattere, tratta l'Autore nell'*Antropologia*, delin quale abbiamo recato le parole nel Capo II (V. pag. 384-390); o nel trattato della *Coscienza morale*, di cui recheremo nn bel passo nell'ultimo Capo. Ne tocca pur nella *Logica*, n. 239, dove si dice: « Una volizione naturale o comune a tutti gli uomini, è certamente quella del *bene in universale*: ma questa non offende la libertà, anzi la costituisce o la informa. So ne sopraggiungono altre ogni qualvolta l'uomo si volge coll'animo a qualche bene, prendendolo per bene assoluto o supremo. So questo bene è veramente tale (Dio, la giustizia, la virtù), in tal caso quella volizione abituale è retta, e guida l'uomo in ogni cosa verso la verità. Ma se l'animo è volto ad un bene che non è il supremo, poniamo il sensibile, o la grandezza di sé, o l'ha preso come supremo, esso dirige per una via torta le sue azioni, o torce dal retto cammino i suoi assenti. Così spiegansi certo antipatie e avversioni, altramente inesplicabili, che appaiono anche in uomini d'ingegno, per certe dottrine vane, e certe simpatie o propensioni per le dottrine false, contrarie a quelle ».

(2) V. *Logica*, nn. 1113-1114-1122-1123-1133.

Si vedono uomini incapaci di forti persuasioni, d'un carattere debole, incerto, inconsequente. Ce ne sono degli altri suscettivi di forti persuasioni: e tali, che mostrano un carattere forte, stabile, coerente sero medesimo. Se le persuasioni diventano fortissime, la forza dello spirito s'aumenta nella stessa proporzione.

Le persuasioni fortissime poi sono parziali o universali, ragionevoli o irragionevoli.

Quando le persuasioni così forti sono universali e ragionevoli, gli uomini appariscono *sapienti*. Se sono ragionevoli, ma parziali, si hanno degli *eroi*. Se le persuasioni fortissime sono parziali ed irragionevoli, ne escono gli uomini di grande malvagità, gli *strani* e i *pazzi*. Se le persuasioni sono deboli e irragionevoli, malvagi in piccolo, sciocchi, da nulla * (1).

Per ispiegare dunque il diverso grado di forza che mostra avere ne' diversi uomini la facoltà della persuasione, convien ricorrere a due specie di cause, cioè di quelle che accrescono l'*adesione* dello spirito alla verità, o al falso che ne prende la forma, e di quelle che accrescono la forza dell'*assenso*.

La prima causa che riguarda l'*adesione* dello spirito, è il diverso grado di forza che ha l'intuizione primitiva; la causa che riguarda la forza dell'*assenso* trovasi principalmente nell'educazione, negli accidenti e nelle varie esperienze della vita umana.

* (1) Il mondo è sempre condotto dalla *persuasione*, e chi ha più forti persuasioni giunge di solito a trionfare, perchè non giunge a persuadere gli altri se non chi persuade prima se stesso. Gli antichi alzando templi alla dea *Persuasione*, o offerendole voti o preghiere, ben sentivano la sua forza; ma non distinguevano abbastanza le persuasioni ragionevoli dalle irragionevoli, l'alto beneficio del persuadere dall'alto infame del sedurre. Gli efficaci fautori del bene o del male, che senza posa si combattono, o a un tempo si temono reciprocamente, non sono che i forti fautori delle buone o delle cattive persuasioni, poichè coloro che le hanno deboli o non ne hanno alcuna, non son temuti da nessuno, e, come dice il Poeta, *Misericordia e Giustizia gli sdegnan*. Guai a que' tempi, in cui le prave persuasioni sono in maggior numero o forza, che le retto; guai a que' tempi, in cui soverchia il numero di coloro che non ne hanno nessuna!

Poichè come l'*assenso* appartiene all'attività volontaria, così la sua forza dipende da quelle cause che influiscono a rinforzare la volontà. Laonde se accade che l'uomo cresca e sia educato in una società ben ordinata, fondata sopra massime ammesse da tutti, non contrastate da veruno, con un'istruzione appieno coerente alle dette massime praticate dalla società; le persuasioni ricevono conferma da tutto ciò che l'uomo vede ed ascolta, e in lui mirabilmente si rinforzano, e la facoltà stessa della persuasione si rende più robusta e sicura. All'incontro in una società discorde, dove non c'è una verità o una massima che non sia messa in dubbio e contraddetta, in una società rotta in partiti, il carattere de' quali è sempre il sofisma, in una società dove un comune consenso manca tanto nella teoria come nella pratica, dove le parole discordano dalle idee, e i fatti dalle parole; le persuasioni forti non si possono formare, parlando in generale * (1), la facoltà di queste s'addebolisce sempre più, o appariscono que' caratteri morali sflibrati e nulli, di cui pur troppo è pieno, come d'alirettanti fuchi, questo secolo. —

Le grandi persuasioni circa le *massime morali* formano gli uomini *virtuosi*.

In quelli che non praticano la virtù, sembra talora che non manchino forti persuasioni a favore della virtù; ma tali persua-

* (1) Ben qui si aggiunga, parlando in generale, perchè del resto no' tempi di general corruzione i veri buoni pigliano forza nello loro tante persuasioni dalla stessa lotta oo' tristi esempi che li circondano; no' tempi in cui si fa piccole il numero de' buoni, la Provvidenza, che in ogni secolo vuol trar capitale di virtù dalla libera volontà degli uomini a formar la gran somma delle giustizie per cui è creato l'universo, in quo' pochi buoni addoppin, triplica, centuplica, immilla all'opo la forza morale, siechè lo scemato numero de' virtuosi si compensi per la cresciuta intensità della virtù, o a ogni modo la gran somma s'adequi. Indi piace tanto più il contemplare i nobili e degni caratteri, quanto più bassa o indegna è l'età, nella quale splendono come lampade in mezzo al bujo. Che argomento, p. es., di studi o conforti a un uomo di stato il carattere e la vita di Daniele, nella cattività d'Israele, nella corte di Nabocco, nell'idolatria e prostituzione di Babilonia!

sioni, che non producono l'effetto dell'operazione virtuosa, sono superficiali, e la loro forza apparente non viene dalla perfetta adesione della volontà, ma dall'immaginazione che apprende con certa vivezza la bellezza della virtù * (1). E poichè l'immaginazione suol essere loquace, perciò gli uomini che hanno persuasioni morali di questa sorta, sogliono favellare magnificamente delle cose morali. Avviene, per la stessa ragione, che costoro non pure ingannino gli altri, ma anche se stessi, credendosi virtuosi un gran tratto più di tutti gli altri uomini che non fanno tanto sfoggio, nelle loro parole, di principj e di documenti morali. Le loro persuasioni immaginarie cadono facilmente e vivamente sotto la loro consapevolezza appunto perchè immaginarie, ed eccitano la loro superbia, e occasionano l'ingiustizia dei giudizi, e la millanteria delle parole. Le persuasioni pratiche ed operative all'opposto non hanno bisogno di questa vivacità d'immaginazione, e si riconoscono agli atti, secondo la regola dataci dalla stessa Verità « li conoscerete dai loro frutti » (2). —

Le grandi persuasioni circa le *massime prudenziali* nascono dalla chiara intelligenza della convenienza tra i mezzi e il fine, e formano gli uomini *accorti*, astuti, scaltri, arditi ne' partiti che prendono. E questi per lo più nulla contano le massime morali * (3). Onde quella politica astratta, che è come la mate-

* (1) *Illic est qui verbum audit, et continuo cum gaudio accipit illud; non habet autem in se radicem* (Matt. XIII, 20-21). Il gaudio qui accennato dall'Evangelista è appunto non più ch'effetto d'una immaginazione gradevolmente scossa dall'aspetto della verità che splende in parola eloquente; la radice esprime il profondo principio operativo, la persuasione.

(2) Matt. VII, 16.

* (3) Nel sacro libro si legge: « Vi ha una destrezza certa, che dà nel segno, ed ella è iniqua » (Eccli. XIX, 22). « V'è una sapienza che abbonda nel male » (Giov. XXI, 15). Ma di essa dicevi altro: « Perirà la sapienza de' sapienti, e l'intelletto de' prudenti si abbuonerà: guai a voi che siete profondi nel vostro intento » (Is. XXIX, 14, 15). « Io piglierò i savi nella loro astuzia » (I Cor. III, 19).

matica pura, in cui altro non entra nel calcolo, che un dato fine, e i mezzi che vi conducono, senza riguardo all'onestà dell'uno e degli altri. L'Euclide di questa scellerata politica, per isventura d'Italia, fu il Machiavelli. Ma in tutti i tempi v'ebbero ingegui a cui si presentò la teoria di tal arte, e Achitofel è un de' più antichi e de' più puri esempj * (1). —

La difficoltà, che certi uomini trovano a formarsi persuasioni ferme, di cui ci avrebbe ragione, non nasce tanto da regole

* (1) Qui l'autore, con altra potente frase, ripete il giudizio che intorno al Machiavelli vedemmo alla pagina 321 di questo volume. Tanto gli stava a cuore, che ne' giovani, in cui spera l'Italia, si scemasse l'esagerata ammirazione per l'autore del *Principe*. E invero ci sembra che i reggitori di una società civile, i quali raccomandassero senza riserbo alla gioventù lo studio del Machiavelli, non potrebbero starsene senza timore, che fatta matura la gioventù attribuisse ad essi un sistema politico tutt'altro che opportuno a infondere in lei la fidanza, l'amore, l'obbedienza verò di loro. Assai più che non si creda, son coerenti e van lontano in lor ragionamento i giovani; e un germe deposto inavvedutamente nel tenero animo de' figliuoli faasi più d'una volta serpente che strozza i padri. Del resto non fu mestieri di molta erudizione a intender che la politica del segrotario Fiorentino è ben più antica di lui. Danto ne ravvisò più d'un tratto in Ulisse, cui condanna alla bulgia de' perfidi politici; e lo noto sentenze di Agésilao e di Tarquinio Superbo consonano a quelle del Conte Guido di Montefeltro, punito nella bulgia punitrice d'Ulisse. Chi legge i Tragici antiochi, trova più d'un concetto simile a quello che Eoripido nelle *Phoenissae* pose in bocca a Eletocla: « la fede doverai serbare in tutte le altre cose, ma ostar lecito violare il diritto quando si tratti di regno ». E anco ne' poeti non tragici s'ode troppo spesso l'Ovidiano: *Jupiter esse pium statuit quodcumque jureret* (Her. 4. 134). E perfino nella prosa di Seneca si può leggere: *Sceleris sceleribus tuenda sunt* (De Clem. I, 13): sentenza ancora più dura di quella di Tacito: « Nemo unquam imperium flagitio quaesitum, bonis artibus exercuit » (tt. I, 30, 6), e dell'ultra di Sallustio: *Imperium iis artibus retinetur, quibus initio partum est* » (Cat. 2, 5). Chi abbondasse d'orodizione, e di ciò avesse vaghezza, potrebbe spigolare parecchi di tali passi: a noi son già troppo gli acconati.

logiche arbitrarie che abbiano una forma esplicita nella mente, quanto da regole segrete e abituali, che le menti hanno preso a seguire e lungamente seguite senza renderne conto a se stesse. Questo impedimento alle persuasioni ha luogo per lo più negli uomini dedicati alle scienze.

Le scienze critiche, a ragion d'esempio, danno alla mente un'abitudine di riserva o di sospetto; e inducono un segreto proponimento di non cedere se non all'ultima evidenza. Talora neppure a questa: ché prevale la voglia di tenere e maneggiare l'armi delle obbiezioni o di lottare con tutti, e con tutto, di sottigliezze; un'inclinazione del pensiero a trovare sempre il rovescio delle cose; lo spirito di contraddizione, un particolar gusto di poter distruggere quello che gli altri hanno stabilito, riponendo solo in ciò il vanto della vittoria. Uomini per questa mala via sono riusciti critici intemperanti, nelle cui mani perisce la certezza storica: ognuno conosce il Lannoio, l'Arduino e somiglianti * (1).

Ma ogni scienza ha un metodo proprio. Di qui, coloro che coltivano esclusivamente una scienza speciale e si abituano al solo metodo che è proprio della medesima, si persuadono, che non si possa dimostrar cosa alcuna senza quel metodo. Perciò s'incontrano certi matematici ritrosi ad assentire a tutto ciò che non è dimostrato matematicamente; certi fisici che non prestano fede se non a quello che si può mostrare con esperienze sensibili, e si burlano degli altri uomini (2). E così di casi d'altri generi di scienziati; onde quegli stessi che s'appli-

* (1) Ormai, altro che Lannoio ed Arduino nella dotta Germania, maestri... del dubbio all'Italia!

(2) « E molti sperimentatori, dice Francesco Maria Zanotti, che sarebbe per altro degni di singular lode, sono oggimai venuti in tanto orgoglio, che vogliono tutto esser posto nello esperienze; e gridano la filosofia dover trattarsi con le mani, indarno volervisi usar la ragione, e non volendo usarla, ben mostrano di non averla ». *Della forza de' corpi che chiamano viva*. L. II.

cano esclusivamente alle belle lettere, difficilmente si persuadono con altro argomento da quello in fuori d'una bella orazione, o d'una bella poesia * (1); il che dimostra come la persuasione non nasca solamente dall'oggettiva verità, ma sia soggettiva e importi un assenso volontario.

7.*

Carattere degli uomini ragionatori, e degli uomini operatori (2).

Il carattere del pensiero degli uomini teoretici e splendidi ragionatori, è quello di procedere per *raziocinio analitico*: il carattere del pensiero degli uomini prudenti e sagaci operatori, è quello di procedere per *raziocinio sintetico*.

Il raziocinio analitico ha questo di proprio, si studia di non omettere nulla, vuole aver coscienza d'ogni passo del suo ragionare, vuol persuadersi che niuna parte dell'oggetto che prende ad analizzare è omessa. Ma per la conclusione di un negozio, per la scelta di un consiglio, per l'invenzione di un espediente molte di queste parti, che egli considera ed analizza attenta-

* (1) Pazienza, che molti di coloro che si dicono letterati, per inghiottire la pillola di qualche amara verità, abbisognino, quasi fanciulli, d'una elegante frase, o immagine, che loro fa iudori. Il peggio si è che molte volte trangugiano lietamente il volano, solo perchè vien porto lo coppo dorato. Anche noi vorremmo che i filosofi e i letterati mostrassero agli uomini il vero con eletto e squisite parole, potessero dire come il Tasso:

*Così all'egro fanciul porgiamo aspersi
Di soave licor gli orli del vaso;
Succhi amari ingannato intanto ei beve,
E dall'inganno suo vita ricove.*

Ma non potrem mai intendere come chi ama di cuore il meglio della cresciuta generazione, possa dire, senza punto dar moito all'indole delle ragionevoli o irragionevoli persuasioni dell'istitutore o maestro: « Costui scrive elegantemente, costui ha brio d'ingegno e copia di cognizioni, dunque senz'altro sia preposto all'educazione della gioventù ».

(2) V. *Psicologia*, Vol. II, nn. 1693-1697.

mente, sono del tutto inutili, son fuori del caso, perchè ciò che si cerca non è il sapere di quali parti sia composto un oggetto che si presenta alla mente; ma di sapere che cosa si debba fare *hic et nunc*. Quindi l'analitico ragionatore si perdo e travia sovente in cose aliene dallo scopo, e questa molteplicità di cose che volge nella mente lo aggrava, e gli rende più difficile la soluzione del problema; arrischia ancora di omettere, nella farragine delle cose che egli considera, alcuno di quelle circostanze date dal fatto, che son necessarie ad averne una utile conclusione. Per tutte queste cause, gl'incontra di riuscire ad un risultato o imperfetto o insufficiente al bisogno, peccante di difetto o di superfluo, benchè sappia reudere uno splendido conto di tutta la serie de' suoi pensieri.

All'incontro l'uomo prudente va per via più compendiosa al suo intento, per quella del raziocinio sintetico; egli non raffronta parte con parte, ma piuttosto misura o paragona il tutto col tutto. Sta appunto qui l'artificio segreto della sua prudenza: in separare quel *tutto*, su cui poi si deve decidere, da ogni altra cosa impertinente, e a quel tutto, così ben separato e distinto, applicare quella regola media che ben gli s'accocchia nè più nè meno * (1).

* (1) La sentenza di Tacito: « *Apud Romanos vis imperii valet: INANIA transmittuntur* » (Ann. XV, 31), esprime a capello questa dote degli uomini operatori. E ch'ella sia stata posseduta da' Romani nel più alto grado, nol può negar nemmeno chi cerca toglier loro ogni altro pregio, a le cose romane vorrebbe ridurre a poco men che nulla. Quando il Vico affermava, presso i Greci prevaler la *Sapienza*, presso i Romani la *Giurisprudenza* (*De universi juris uno principio etc.* p. 2 sqq.), affermava appunto il oratore eminentemente speculativo de' primi, eminentemente pratico de' secondi; in quelli l'idea e i principj, in questi l'applicazione dell'opera e il fine; *Leges Legum*, direbbe il Rosmini, in Atene, *Leges* in Roma. Ma già gran tempo innanzi al Vico era stato scritto questo pregio de' nostri maggiori nel volume più sacro a autorevole d'ogni altro, con queste parole: « (Romani) *possederunt omnem locum CONSILIO SUO ET PATIENTIA* » (I Mac. VIII, 8): dove la forza pratica è compendiata nelle due virtù del *consiglio* e della *pazienza*, che

Laonde la prudenza e la sagacità operativa di cui favelliamo consiste in due abilità: 1° in quella di formarsi molte di quelle *regole medie*, le quali applicar si possono alla contingenza della vita e de' governi; 2° in quella di rilevare a colpo d'occhio intellettivo il nodo dell'affare, il gruppo preciso delle contingenti circostanze. Perocchè conosciuto questo gruppo di circostanze annodate insieme, all'uomo è poi facile trovare nell'arsenale, dirò così, della sua mente sperimentata e sagace, quella formula appunto, quella regola che s'ammisura immediatamente al negozio, e ne somministra il retto giudizio, e la prudente deliberazione a pigliarsi.

Per questo ne' vecchi, ne' quali pare meno vigoroso il raziocinio analitico, da essi traseurato siccome men utile o necessario, e compendiato mano mano in regole sintetiche, la *prudenza* suole sempre, supposte l'altre cose uguali, apparir maggiore che ne' giovani. Ebbero più tempo di raccogliere dall'esperienza regole medie, e d'addestrare la loro attenzione a prendere colla mente il *tutto* della questione, separandone le circostanze ac-

sembra dovrebbero essere avuta in riverenza specialmente da quella nazione, che all'assonnatezza del consiglio e alla pertinacia della pazienza attribuisce i trionfi che pos' anzi cotanto la alzarono. La coscienza di questo romano carattere spira dai versi di Virgilio, che salutando l'Italia, *MAGNA VIRUM*, di lei non ricorda che uomini dati all'opera (Georg. II):

Extulit haec Decios, Marios, magnosque Camillos,

Scipidas duos bello: et te, maxime Caesar;

a quanto a' suoi carmi, ei li deriva tutti di Grecia:

Asraeumque cano Romana per oppida carmen.

Spira lo stesso senso dall'Alighieri, che nel Limbo aguardando da un'altura gli *spiriti magni* dell'antico mondo, vede onestà, a valoro, o sono guerriero o cittadino negli uomioi o nello donno d'Italia, vede la scintilla della vita ideale o l'ardire inventivo della filosofia o dello altre scienze ne' Greci (Inf. IV, 118-145): quantunque egli, avvezzo a congiungere la meditazione del filosofo e del poeta cogli esercizi delle armi o con lo ombasciero della politica, scotisse che il Cristianesimo chiama il geio italiano a porre in bella armonia il mondo ideale col mondo reale.

cessorie ed inutili che talora la infrascano; il qual tutto essi possono facilmente sommettere alle regole che gli convengono.

Così rimane sempre vero, che nelle menti de' prudenti e de' pratici moltissimo si fa con raziocinio occulto e abbreviato, di cui essi non hanno coscienza, onde si suol dire comunemente ch'essi piuttosto con un *sensu pratico* che colla mente deliberrano: ché il raziocinio sintetico assomiglia veramente al senso, per la prontezza, la sicurezza dell'operare, e l'oscurità della via che tiene in riuscire alle sue ultime conclusioni * (1).

* (1) Argomento da svolgersi non in una nota, ma in un volume, sarebbe il cercare, con la face della filosofia rischiaratrice della storia, le cause per le quali nella singola schiatta e nazioni e negli uomini individui prevalga il carattere raziocinativo, o piuttosto l'operativo, o s'abbia una mistura d'ambedue. — La storia antica ci mostra, come dicevamo, risplender la gloria dell'idea e dell'invasione presso i Greci, quella del consiglio e dell'opera presso i Romani. Ma chi può negare che nella storia della coltura cristiana gli Italiani fossero in gran parte maestri agli altri delle scienze e delle arti belle? Col'ecceellenza dunque dell'indole operativa manifestata in antico, per ch'essi potrebbero congiungere quella dell'indole speculativa appalesata in età più recente, o a due storie distinte di proprio colore far succedere una terza istoria, in cui le due finte felicemente si contemperassero e fondessero insieme. Ma come dal Cristianesimo abbracciato e, almeno in parte, vivamente appreso, essi pigliarono lo slancio nella intelligenza e nell'arte rinnovellata, così dal solo Cristianesimo appreso nella sua potente pievezza essi potrebbero attingere gli spiriti per la terza età, ch'è l'ardente voto de' buoni. Radicalmente conciliatrice di vita speculativa con vita pratica è la Carità, su cui posa tutto il Cristianesimo: la Carità, che non ama di men forza l'operare che il contemplare, e presto ha sempre le forze per questo o per quello. Le due attitudini, tutte proprie dell'uomo cristiano, ben si sentono in quelle parole di Agostino: « *Otium sanctum quaerit charitas veritatis; negotium iustum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponat, percipiendae alicuae intuendae vacandum est veritati: si autem imponatur, suscipienda est propter charitatis necessitatem, sed nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas* » (De Civ. D. L. 19. c. 19).

Carattere prodotto dall'avvilimento della colpa (1).

Per quanti sforzi faccia l'anima, che sente se stessa colpevole, a tenersi in nobile altezza elevata; per quanti siano i divincolamenti dell'orgoglio ed i suoi pazzi arditi, ella si giace però sempre del colpo ricevuto: ove che vada porta seco una negra impressione che l'avvilisce, e tinge di questa sua viltà, e di questa sua inesplicabile fierezza tutte le azioni che fa, tutte le imprese che tenta, tutti i suoi sforzi d'ingrandimento assai più disperati che audaci. La tinta oscura di queste anime ree via più si annera, più che replicano le loro colpe: cresce in quelle la bassezza; e l'energia dello spirito vassi trepidamente attenuando, e per gli stessi sforzi si fiacca, sicchè viene finalmente ad un atterramento compiuto e ad una interissima depressione. Per tali gradi d'abbiezione discende la colpa alla sua pena; ed io credo che certe schiatte vilificate dai delitti de' padri si riducono così insensibilmente a quella mendicizia, da cui è poi tanto a rialzarle difficile; perciocchè ei si trovano anime così prive di molla e d'ogni previdenza e d'ogni luce, che non si risentono a stimolo alcuno, non aprono gli occhi a niun argomento: e quindi medesimo sono forse provenuti i selvaggi. Del delitto è primogenito il timore, e quell'orribile pavidità che trepida al soffiar del vento e al muovere delle foglie * (2); e di questo timore sono fine, le agitazioni convulse dell'animo, le più obbrobriose carnalità, le teorie incendiarie, le disperazioni, i suicidj.

(1) V. Teodicea, n. 309.

* (2) Il timore e la pavidità di Cuino fu sentito da' malvagi in ogni tempo, e generò ne' popoli l'immaginazione delle Furie o Eumenidi o Erinni, ministre della divina vendetta, che tanta parte ebbero sempre sullo scene: onde al gran padre dell'arte drammatica, Eschilo, piacque intitolare *Le Eumenidi*

B)

QUALCHE TRATTO CARATTERISTICO
DEGLI UOMINI NON COMUNI * (1).

1.*

L'animo de' grandi è governato da pochi e sublimi principj (2).

. . . Or non è ella grande la forza di spirito in colui, che con un solo principio generale regge costantemente tutta sua vita, e senza bisogno d'altri sostegni, si mostra sempre coerente a se

una delle sue più terribilmente bello Tragedie, dove quello fiore donne si eccitano fra loro a mecare la doenza e a cantar l'ieno

Che demenza, delirio, insania inspira

E lega i sensi e sugge

A mortali la vita e la distrugge;

e dove di esse la don della Sapienza dice:

. . . In sorte a queste

Toccò il governo d'ogni umana cosa;

E chi nell'ira lor mai non incorse

Non seppe ancor, donde i più acerbi mali

Vengano all'uom. Le colpe anco degli avi

Lo devono ad esse....

* (1) Nel corso di questo volume vedemmo più volte alcuna di quelle note che contraddistinguono i grandi ingegni o caratteri; come là dove s'è parlato della poesia (pag. 76 e segg.), della scienza esoterica o arcaica (p. 348, n.), del coraggio filosofico (p. 350), del sacrificio (p. 370), della semplicità degli eroi (p. 381-384), delle voglie virtuali (p. 447-448), delle opinioni (p. 391-392), dello studio della natura (p. 407), della giustizia (p. 415), della facoltà degli archetipi (p. 481), della inoggettivazione (p. 464). A questi passi, e a quelli pos'enzii veduti, ci piaque aggiungere alcuni altri che li compiono, e che, uniti ad essi, potrebbero forse ajutare alla teoria del bello, specialmente nell'arte drammatica.

(2) V. Teodicea, n. 20.

stesso, vince tutti i dubbj, rompe gl'intoppi, supera le sottigliezze e le fallacie delle passioni * (1)?

È osservazione, quanto ovvia, altrettanto certa, che più l'uomo è debole d'intendimento e di carattere, e più ha bisogno ancora di sostegni e di ragioni accessorie per condursi con moralità. Le femmine ed i fanciulli assai difficilmente si governano con quelle poche e sode ragioni che bastano all'uomo maturo. Ogni poco di piacere, ogni poco di dolore, ogni sensibile affezione basta a far ch'egli dimentichi le ragioni udite bensì, ma non fortemente nello spirito ricevute. La debolezza d'impressione che fa nel loro spirito la verità astratta, quindi l'incapacità di farne le applicazioni, e la possanza all'incontro, che le cose sensibili esercitano sulle loro fibre molli ed elastiche, riduce presso che a nulla l'effetto di quella loro leggerissima intelligenza. Questo è in sostanza ciò che costituisce la debolezza morale degli uomini; sintomo sicurissimo d'essa è questo, lo scorgere che i generali principj, sebbene intesi al momento, poco valgono a indirizzare la loro vita; bisogna a costoro un gran numero di ragioni accessorie e parziali, le quali da tutte parti sorreggano il loro spirito: sciogliere loro così in monte tutte le difficoltà che si presentano al loro animo, per essi è nulla: conviene contrapporre a ciascuna di esse una soluzione particolare, e loro adattata, che li conforti.

Quante volte ho considerato, che tutta la differenza che diparte gli uomini grandi e straordinarj dalla turba de' comunali,

* (1) L'autore avea poco innanzi parlato dell'uomo cristiano, il quale tien fermo nella mente e nel cuore, esistere un Dio d'infinita sapienza e bontà; avea parlato della cristiana Fede, e la quale richiede e infonde una forza e di spirito meravigliosa, assai maggiore che non sappia infondere l'ignuda verità conosciuta della ragione; poichè quest'ultima, sentendo che viene per meno la vigoria dell'uomo a' suoi ammaestramenti, va chiamando in soccorso altre ragioni accessorie e particolari, e quasi trattenendolo con « lusinghe ».

non è poi altro che un grado maggiore di questa forza di spirito di cui favello! Non si possono concepire grandi e durevoli imprese se non da colui che sia dominato da pochi e da sublimi principj; perocchè è la forza che quelle massime esercitano in esso, che rialza tutto il suo spirito e lo sublima; e come se una divinità, così i Greci s'esprimevano, gli parlasse nell'animo, egli s'abbandona alle imprese piene di consiglio, quasi senza prender consiglio; nè conosce titubanza, ma incede securissimo in fra' pericoli, chè nulla sente e di nulla gli cale, se non dell'alto scopo, ove le pupille dello spirito ha fisse; e gli altri uomini tutti egli vince, e fu la natura, non per altro, se non per la maggiore uniformità, e per la costanza dell'operare, e pel grado di quel sentimento, che aggiunge sì misteriosa e irresistibil potenza ai pochi ed universali pensieri * (1).

2.

Doti degl' inventori (2).

L'attitudine all'invenzione non è cosa che si possa insegnare, ma la natura fornisce all'uomo, per gratuito dono, le facoltà straordinarie che vi si richiedono, parte riguardanti l'animo, parte l'intendimento.

Quelle dell'animo sono:

* (1) L'unità o la costanza di pensare, sentire, operare spiega come la semplicità sia ordinario carattere degli eroi, o com'ella possa stare insieme con la più operosa e sapiente prudenza. Poichè la semplicità veramente sia nello sguardo immobilito fino nell'alto fino senza diviarsi, a quasi senza accorgersi d'altro che con quel fine non abbia attinenza: la prudenza sia nello scegliere i mezzi opportuni al fine, o non lasciarsene sfuggire alcuno. Quindi Colui che venne a formare i veri grandi, potè dire: « abbiate la prudenza del serpente, e la semplicità della colomba » (Matt. X, 16). E il libro più spirituale dopo la Bibbia, usando di un verbo ignoto agli antiebrei, dice che l'uomo dalla cristiana sapienza è *semplificato*; « *Quanto aliquis magis sibi UNITUS, et interius SIMPLIFICATUS fuerit, tanto plura et altiora sine labore intelligit, quia desuper lumen intelligentiae accipit* » (Da Imitat. Cris. I, 3, 3).

(2) V. *Logica* nn. 1099. 1010.

- 1.° Un amore vivissimo alla verità e alle scoperte;
- 2.° Una perseveranza invincibile ed assiduità nelle fatiche che vi conducono.

Quelle dell'intendimento sono:

- 1.° Perspicacia in considerare le cose sotto aspetti novi, che sfuggono al comune degli uomini;
- 2.° Sagacità in cogliere i menomi indizi, e in rimare i fatti più occulti, e spesso più importanti, nella natura delle cose;
- 3.° Forza d'illazioni;
- 4.° Immaginazione intellettuale, che con prontezza si rappresenta le cause possibili degli eventi e de' fenomeni, e scorge tra esse le più probabili * (1);

5.° Se l'invenzione nasce dall'osservazione *interna*, richiede oltracciò una speciale tranquillità interiore e vigilanza su tutto ciò che è o avviene nel proprio sentimento; se l'invenzione nasce dall'osservazione *esterna*, richiede *acutezza di sensi* guidati da mente vigilante, e certa attitudine meccanica, indispensabile agli esperimenti * (2).

* (1) Il complesso di queste quattro doti, la due prime delle quali ci fanno scernere verità non abbastanza dagli altri conosciute, e le due seconde ci fan trovarne di nuove, costituiscono veramente la facoltà dell'*ingegno* nel senso più alto e conforme all'etimologia dell'antico verbo *geno* o *gigno*, cioè la facoltà intellettualmente *generativa*. Per essa l'uomo piglia affettuosa signoria dell'idea o sia della verità, che quasi vergine angusta a lui si rivela e si dispensa, e nel caso amploso ci fa rendere quasi feconda d'un vero novello. Dà Orazio un tal significato a *ingenium*, là dove (Sat. I. IV) ci persuade a non creder poeta chi solo foggia torniti versi, e scrive chiaramente, ma sì colui

INGENIUM cui sit, cui mens divini, atque os

Magna sonaturum.

Indi elegantemente pigliano gli Italiani il nome *ingegno* per *trovato*, e piglia Daniello Bartoli il verbo *ingegnare* per *trovare*.

* (2) Non a caso qui si distingue l'osservazione *interna* dall'*esterna*. Chè veramente s'ha una classe di filosofi così volgari o materiali, che dicendo di volersi attonare a ciò che dà l'osservazione de' fatti, par che sempre escluda tacitamente dal novero de' fatti tutto ciò che appartiene allo spirito, quasi che lo stesso spirito non fosse un fatto o non avesse i suoi fatti, ragione e onora degli altri.

3.*

Celerità del giudicare (1).

... L'assenso dicesi affrettato o precipitato, quando si pronuncia senza la notizia chiara del *nesso* tra il predicato, ed il subbietto; ma quando questa notizia è chiara, allora l'assenso per quanto sia pronto, non è mai affrettato * (2).

L'attitudine di veder con chiarezza e prontezza il nesso tra il predicato e il subbietto, e l'assentirvi tosto e con forza è una delle qualità principali, che distinguono gli uomini grandi. Cesare e Napoleone furono per questa dote eccellenti. Aristotele chiama *solerzia* l'attitudine di conghietturare il mezzo opportuno al fine in tempo brevissimo (3).

4.*

Celerità dell'operare (4).

La maggior celerità d'operare e il maggior possibile risparmio di tempo si riscontra negli uomini, e si pregia nelle cose più opposte, nelle arti del bello e nelle meccaniche, nelle imprese politiche e ne' contegni morali, nell'opere dell'uomo e in quelle della natura.

Perchè mai così piace la rapidità onde procede verso al suo scioglimento un'epopea od un dramma, o quella ond'è narrata una storia, o l'incalzare d'una serie d'argomenti stringenti ben disposti dall'oratore? Perchè è ella gran pregio dello stile la brevità? Qual è la bellezza dell'epigramma, d'un motto arguto

(1) V. *Logica*, n. 279.

* (2) Anco in tutte le altre cose distinguasi *fretta* da *prontezza* o *velocità*. Prontezza e velocità dan brio e compimento e interezza agli atti: fretta, secondo l'Alighieri, toglie a ogni atto l'onestà ossia la bellezza e il decoro (Purg. III, 11).

(3) *Solertia vero bona quaedam est conjectatio modii in tempore admodum brevi*. Poster. I.

(4) V. *Teodicea*, pag. 548-553.

o d'un frizzo? Quasi tutte le risposte sublimi, onde mai traggono il loro meraviglioso? Onde nasce il ridicolo? È sempre la prontezza e celerità che s'apprezza, onde quoste diverse fogge di adoperare la loquela e il pensiero, ottengono il fine che si propongono, dicono molto in poco, muovono la mente che le intende a fare atti nuovi e veloci.

Napoleone diceva, che la superiorità sua in sugli altri uomini non dipendeva da altro, che da una maggior celerità che aveva il suo pensiero: gli altri giungevano dov'egli giungeva, ma egli li preveniva. Nè solo la celerità del pensiero, ma la celerità delle mosse de' suoi eserciti contribuirono non poco a fargli vincere tante battaglie * (1). —

Tutti gli uomini grandi, si può dire, divennero grandi per la celerità con cui operarono: furono grandi perchè fecero moltissime e grandissime cose in breve, con mezzi i più decisi, i più spediti.

Questa celerità forma anche il carattere di quelle nazioni incipienti, chi ben le osserva, che sono destinate dalla Provvidenza ad una gran missione nel mondo. Lucio Anneo Floro la osserva ne' Romani: « Il popolo romano, scrive egli, dal re Romolo a Cesare Augusto, in settecento anni operò tante cose » in pace ed in guerra, che ove si paragona la grandezza dell'impero cogli anni, egli pare, doverne essere stata assai più « lunga l'età » (2). —

D'indole somigliante alla descritta, ma vie maggiore d'ogni altra, è la celerità della Provvidenza nel governo del mondo:

* (1) Danto, che ha tanti bei passi sul buon uso del tempo, propone agli accidiosi la rattezza del muoversi e oporare di Cesare nelle battaglie contro i Pompejani (Purg. XVIII, 101, 102); rattezza di fulmine, descritta da Lucrezio in troppo lunghi versi (*Phars.* I, 151 segg.), che non valgono la breve strofa del Manzoni per un altro gran dace: *E ricordò le mobili Tende, e i percossi valli, E il lampo de' manipoli, E l'onda de' cavalli, E il concitato imperio, E il celere obbedir.*

(2) *Epit. Rer. Rom.* I, Lib. I, Prooem.

ella creò tali enti, li pose in cotal ordine, diede a tutti cotale impulso, che questa stupenda macchina dell'universo riuscisse a produrre il massimo frutto colla più grande celerità possibile, cioè nel minor possibile tempo. —

Per esempio, che celerità nella diffusione dell'Evangelo? Fino da' tempi apostolici, pare che pressochè tutte le nazioni avessero udito la buona novella. E per tale celerità le Scritture divine glorificano appunto Iddio. « Il suo sermone, dice il Salmo, corre velocemente » (1), e de' predicatori del Vangelo e de' Santi dice che sono « quali saette che scappano di mano a un uomo potente » (2), il quale potente è l'Uomo-Dio. —

Perchè la vita del Signor nostro sopra la terra fu così breve? Per la legge di celerità; l'Uomo-Dio dovea adempiere la sua eccelsa missione nel più breve spazio possibile: un solo giorno di vita cotanto preziosa non si doveva impiegare più del bisogno. Che dico un giorno? nè un solo batter di ciglio; n'eran contati tutti gli istanti.

Per una ragion somigliante, Iddio abbrevia la vita de' grandi uomini. Compita la loro missione, basta. Talora non lascia loro nè manco il compire affatto l'opera che intraprendono: purchè essa sia tanto avanzata o avviata, che ne sia assicurato il successo, essi non sono più necessarj. Tommaso d'Aquino lasciò imperfetta la sua *Somma*: la perfezione che le mancava, era accidentale; tutta la sostanza di quel gran sistema, in cui riceveva unità e ordine meraviglioso la dottrina del Cristianesimo svolta in dodici secoli, era già data al mondo dalla sua penna * (3).

(1) Ps. CXLVII, 15.

(2) Ps. CXXVI, 4.

* (3) Ciò che l'autore osserva della *Somma* di S. Tommaso, fa da altri osservare di non pochi miracoli dell'arte cristiana, e specialmente dell'architettura, che in Italia e altrove lasciò incompiuti sì ammirandi templi e monumenti. E fu notato altrarsi, che le età recenti non ci diedero mai un'opera sì perfetta e intera in ciascuna parte, come son parecchia della statue a tragedia greche, o anco i libri della *Georgica* di Virgilio. Questi manchi a' secoli delle opere de' moderni, accennano essi forse un disegno ancora più

Così S. Luigi muore in Africa, S. Gregorio VII nell'esilio, S. Agostino in Ippona assediata dai Vandali, S. Francesco Saverio sulle porte della Ciua. Altri seminano, ed altri mietono.

Se si considerano poi le imprese, i travagli, le opere de' singoli personaggi eminenti per santità, esse son tante, che sembrano travalicare le forze d'un mortale. Perchè opprimere un uomo solo di tante fatiche? Perchè tanta messe, e così pochi operai? Volea questo la legge del minimo mezzo, e in ispecie quella della celerità d'azione. A produrre per via di cause se-

empio o arduo dell'ontico? un ideale di bellezza più intima e più profonda, dissenziente e cui l'artista cristiano, quasi oppresso dal sentimento dell'infinito che da tutte parti lo circonda, dispera d'attuare e lo ode già piechiare nella mente e nel cuore, e non fa che gittar come sbizzi o inizi d'opere, a commetterla ai venturi, che lo continuino, o se ne aiutino ad altre migliori secondo l'avanzar dell'umanità? — La risposta chiederebbe ben più investigazioni, che non possano capira questa nota, e forse nella nostra povera mente. Ma concesso pure, che la risposta fosse per riuscire affermativa, noi pensiamo che una sproporzione fra l'ideale e il reale, una insufficienza a adeguare coll'opere esterne la bellezza che ragiona nell'intelletto, in somma la forza dell'infinito, si sentisse, benchè in modo più indistinto e men riflesso, anche degli artisti anteriori al Cristianesimo. Se le statue greche appaiono a molti perfette, forse non sempre apparivano tali al loro artefice, che appiè di quelle soleva segnare il proprio nome, e dopo il nome un verbo di tempo imperfetto, per. es. *Fidia faceva*, che è a dire *stava facendo*, *era per anco in sul fare*, non già *fece*, *ebbe fatto* o *compito*. Se della Georgica si compiaceva Virgilio, per fermo non si appagava di quello stupendo lavoro dell'Enaide, che sappiamo volea dato alle fiamme. E quando il padre dell'arte drammatica, Eschilo, superato nelle prove de' giuochi olimpici dal giovane Sofocle, prendea volentieri esilio dalla Grecia per morire due anni appresso in Sicilia, e noi piace immaginar che il sublima veglio, più che da gelosia o invidia, venisse prostrato o vinto da quelle meditazioni sul progresso o sulla infinità dell'arte, che el miniatore d'Agobbio, Oderisi, soverchiato da Fresco Bolognese, facevano dire nel sacro poema (Purg. XI):

*O vanagloria delle umane posse,
Com' poco verde in sulla cima dura,
Se non è giunta dall'etadi grosse! ecc.*

conde molti grandi uomini, ci ha perdimento di tempo: il tempo che corre rapido produce quelli che può, e li distrugge: essi stessi son concitati nel ben operare, adempiendo il consiglio di Dio, *in omnibus operibus tuis esto veloc* (1). Onde anche gli Angeli son detti ministri di Dio *veloci* in Isaia (2), e per questo non a torto si dipingono con le ali.

5.*

Sentimento sublime de' poeti antichi, e degli uomini ispirati (3).

... Dal carattere di *generalità*, che ha la cognizione popolare, consegue che questa sia più atta a produrre nell'uomo un sentimento sublime.

Un *sentimento sublime* è sempre prodotto da una viva rappresentazione di cose o vaste per la loro moltitudine, o preclare per la loro eccellente natura. E *viva* è tanto più la rappresentazione di solito, quant'ella è più nova, e quanto l'uomo è più fornito di fantasia potente e vergine ancora: le quali cose tutte si adunano nella prima infanzia della umanità. Iudi que' dignitosi caratteri de' poeti antichi, quella loro scienza tanto popolare, quel parlare nel quale ci diletta l'universalità, la grandezza, la sicurezza, la semplicità, l'entusiasmo. Poichè la prima riflessione dell'uomo 1° è *viva*, appunto perchè la fantasia è vivace e non ancora spossata, tanto nella gioventù degli uomini individuali, quanto in quella delle nazioni e del genere umano; 2° è *nova*, perchè è la prima, e scopre i rapporti delle cose, ed inventa, onde ella ha quasi il carattere di creatrice; 3° è *sublime*, perchè corre necessariamente ai rapporti delle cose più grandi e più necessari, e viene divinando (4) degli enti invisibili una *causa*, un

(1) Eccli: XXXI, 27.

(2) Is. XVIII, 2.

(3) V. *Nuovo Saggio* ecc., nn. 1272-1273.

(4) La mente non cessa di fare quest'operazione anche essendo fornita della rivelazione; solamente che questo slancio naturale della mente conforma, e rende più facile o intima la credenza di ciò che la rivelazione ci scopre.

Dio: 4° è *vasta*, perchè non ha imparato ancora a fermarsi alle cose particolari, ed alle loro parti minute, non essendoci nulla che ad esse possa determinare l'attenzione, ma si riversa e si spande avidamente sul tutto, che contemplando ancor trova poco, e vi aggiunge l'infinito.

La storia degli uomini ispirati ci fa conoscere, che di solito l'ispirazione è accompagnata da un sacro entusiasmo. Questo nasce per l'azione straordinaria che Iddio esercita in tali anime comunicando loro i suoi segreti, e pe' grandi misteri che loro discopre. Per altro, tale *entusiasmo* è un effetto che accompagna il più delle volte l'*ispirazione* o *rivelazione divina*, non è la stessa *ispirazione* o *rivelazione*. Infatti sembra che Iddio rivelasse a' santi uomini delle cose anche senza eccitare nelle loro anime alcuna straordinaria agitazione, come quando parlò loro in placidi sonni, non rivelando novi misteri e principali, ma dando loro de' comandi ordinari, come l'audata in Egitto* (1). Ma il volgo confuse talora l'effetto dell'ispirazione, colla stessa ispirazione e rivelazione; non avvertendo che una specie d'entusiasmo, o di grande e sublime agitazione intellettuale, può nascere ancora da cagioni naturali, come dalle *prime riflessioni* degli uomini, colle quali discuoprono gradi di verità* (2). Rincesce a noi di vedere che il celebre Cousin non

* (1) Qual placidezza e quiete, più bella ancora di quella vagheggiata dal Winckelmann nelle opere greche, appare nel sogno di Giuseppe, a cui qui s'allude (Matt. II, 13-34), così in riguardo all'Angelo che espone il grande pericolo o comanda, come a Giuseppe che ascolta e obbedisce! Placidezza e quiete propria veramente dalla Provvidenza che indirizza gli eventi in pro del giusto, o del giusto che ha la grazia di vederli a secondarli.

* (2) Chi non sa di Archimede, il quale trovata, mentre egli era nel bagno, la quantità di peso che perdono i corpi immersi in' liquidi, dimentico d'essere ignudo, eca improvvisamente e corre per tutta la città gridando colla felice ebbrezza dell'*entusiasmo* la sua scoperta? Chi non provò talora almen qualche cosa di simile all'*entusiasmo* o in vedere un tratto di virtù non mai prima imaginato, o nell'intendere subitamente una verità non mai prima occorsa alla mente, o in godere di qualche inaspettato capolavoro delle arti belle? —

abbia evitato questo equivoco volgare: e confondendo le ispirazioni *naturali* de' poeti colle ispirazioni divine e veramente *sopranaturali*, per essere le une e le altre fornite di una specie d'entusiasmo, abbia confuso insieme ciò che viene dalla natura dell'uomo con ciò che viene da Dio, le religioni false colle vere, quasi avesser tutte uno stesso fonte, perchè manifestandosi producono nella natura qualche effetto somigliante. Ma le religioni false sarebber esse finzioni se non assomigliassero in qualche cosa alla verità? o avrebbero mai ingannato gli uomini? E non è dovere della sagacità filosofica distinguere le cose anche simili, ma diverse tra loro, e non lasciarsi allucinare come il volgo dalla loro similitudine?

6.*

Credulità degli uomini di forte imaginazione (1).

... Talora gli uomini di grande imaginazione inventano una novella nè vera nè verisimile, poi credono alla propria invenzione, indottivi non da qualche ragione, ma dall'istinto. Ogni viva imaginazione muove il soggetto all'assenso, s'egli non veglia sopra se stesso. Così la fede prestata dal popolo a favole immaginose, come erano gli antichi miti, non s'appoggiava all'autorità del narratore, almeno principalmente, ma alla vivacità del racconto e maravigliosità delle cose raccontate che toccavano grandemente l'imaginazione, e piaceva il crederle.

Tutto ciò che appaga alcuno degl'istinti fondamentali della natura umana, e uno di essi è quello del maraviglioso, del divino, dell'infinito, quando viene proposto agli uomini trae a sè l'assenso, che si muove in virtù di quegli istinti primitivi * (2).

(1) V. *Logica*, n. 138.

* (2) L'istinto al maraviglioso o immaginario, del quale l'Autore ha toccato anche altrove (V. pag. 481), è degno della nostra attenzione; e se da una parte dobbiamo averlo in gran conto come una provvida preparazione dell'animo nostro ad accogliere quanto v'ha di grande e di divino, dall'altra dobbiamo starci in sagace guardia dalle illusioni ond'esso può farci gabbo.

Come gli uomini originali passino talora a crear sistemi (1).

Avviene agli uomini originali che vedono i primi le cose, che sieno così presi dalle verità che si presentano, tutte nuove, alla loro mente, che già paghi ed esultanti per tale conquista, non s'affaticano maggiormente a sceverarla da tutto ciò che di falso o di inesatto può avere d'intorno ed ha comunemente * (2). Quelli non sanno più dubitare delle proprie scoperte, e quasi rapiti alla inaspettata loro bellezza, non hanno più lena né da lavorarci attorno, né da dubitare di lor perfezione: le prendono quali sono e le idolatrano: così nascono i sistemi; e parmi che a Platone circa l'origine delle idee, sia intervenuto qualche cosa di simile * (3).

Nulladimeno la ragione di questi uomini, in qualche momento tranquillo, li conduce, senza ch'essi si accorgano, più vicino al vero. Platone in certi luoghi lo va così rasentando, che se non esistessero di lui che quelli soli, si direbbe ch'egli l'avesse asseguito.

Parecchi di qua' fatti che ebbero il nome di miracoli senza meritario, furono fabbricati da questo istinto prepotente: e perciò s'appartiene allo spirito imparziale della Chiesa di Dio l'esaminare nella credenza e nella voce popolari anco le fatture di questo istinto, a scernere i veri dai falsi miracoli.

(1) V. *Nuovo Saggio*, Vol. I, pag. 177, nota.

* (2) In questo ha luogo certamente no inganno: quello di prendere la parte pel tutto. Ma a produr tale inganno, oltre quel barbaglio onde altri può esser vinto improvvisamente da una parziale bellezza, spesso concorrono molte altre cause, e specialmente da un lato l'impazienza del trattenere l'assenso prima d'aver esaminato ciascuna della parti onde si compone il tutto, e la secreta avversione o paura della fatica che costa siffatto esame, dall'altro la vaghezza di novità, e il desiderio immoderato di apparire inventori. Gli stessi fatti a le stesse cagioni si possono riscontrare nella storia della *Arti belle e della Letteratura*.

* (3) Siccome parecchi de' falsi miracoli furono effetto dell'anzidetta inordinazione al meraviglioso, così parecchia della eresia si potrebbero dimostrare effetti di questa prima idolatria d'una verità commista a un qualche errore, che poi per un infelice orgoglio, non si volle più dalla verità soverare.

C)

RITRATTI FILOSOFICI E MORALI * (1).

1.*

Tommaso Hobbes e l'età in cui visse (2).

Nel seicento apparirono i primi scrittori di quella classe, fatta poi sì numerosa nel secolo seguente, che io non saprei caratterizzare con nome più appropriato di quello di *sofisti*, già da molti a loro attribuito.

L'esterna cagione che influisce a produrre un tal genere di falsi scrittori, è la disarmonia fra lo stato della società civile (principalmente della sua organizzazione), e lo sviluppo intellettuale comparativamente soverchio degli individui che la compongono. Cotesti individui, trovandosi male in società, non possono non manifestarne disgusto. E poichè non è loro libero il manifestarlo apertamente, essi il fanno con parole e con dottrine indirette, astute, cavillose. Viziosi, e irritati da' vizi sociali, ch'essi partecipano e s'esagerano, quasi per ammansare i propri rimorsi, divengono più frementi a cagione dello stesso freno che mordono, e che impedisce loro il libero sfogo del loro veleno. D'altra parte il profondo disgusto che sentono di se stessi, e de' loro contemporanei, e delle cose pubbliche, è un sentimento ancora confuso; non saprebbero dire che cosa si vogliano; non formulare un voto con precisione; e questo stesso impaccio con-

* (1) A mostrar come il N. A. dalla speculazione a dalla dottrina astratta passava alla osservazione de' fatti particolari, anzi sull'indagine accurata di questi fondava l'edificio di quelle, diamo un saggio del modo con cui egli giudicava e ritraeva gli ingegni e i caratteri degli scrittori sui quali aveva meditato, e degli uomini co' quali veniva trattando. Ritratti di scrittori abbian già veduto nelle scorse pagine (V. pag. 83-91; 149-150; 315-319; 334-335), e qui basterà aggiungere quelli di Hobbes e Rousseau; i tre ritratti di persone vissute con lui son presi da un suo manoscritto giovanile.

(2) V. *Filosofia del Diritto*, Vol. II, n. 1894, nota.

corre a crescere l'esagerazione, o l'acerbità delle loro pretese, e de' nuovi sistemi che vengon soguando ogni giorno. Quindi nasce il loro stile satirico e beffardo. Chi lo considera sottilmente, trova non essere in fondo altro che un continuo ragionare *ad hominem*, cioè un ragionare su principj accordati comunemente, in modo da addurne assurdi che ne preparino la caduta; il loro discorso va sempre assai lontano da ciò che in fatti essi sentono e vogliono: cercano piuttosto di mordere e di confondere i loro contemporanei giuocando di sottigliezze, cercano straziare l'opinione vigente, la società in cui vivono, senza pensare con serietà a trattare qualche solida dottrina, che valga a edificare cosa utile e durevole in luogo di quella che voglion distruggere.

In Hobbes, che fu de' primi, questo carattere sofistico è oltremodo manifesto. Il titolo stesso di *Leviathan* posto al suo libro mostra già la satira di quel potere civile, a cui egli toglie ogni confine. E chi non sento la beffa d'un libro che altro poter civile non riconosce, che una monarchia, non limitata uò pure dalla naturale giustizia * (1)? — Non avverte egli stesso i lettori,

* (1) Di tali beffe, quanto crudeli! si trovano altri esempi nella storia. Ma nessuna formula politica ci parve tanto sfrontatamente crudele, quanto quella con cui un eronichista dice essere stata consegnata nell'anno 1264 a Obizzo II d'Este la piena potestà di Ferrara. « *Stipulatione facta Syndicus constitutus* » « *ei Obizoni dominium defert plenissimum, ut OMNIA POSSIT, JUSTA* » « *VEL INJUSTA, pro suae arbitrio voluntatis. Plus potentatis tunc est illa* » « *tum novo dominatori, quam habuit Deus aeternus, qui injusta non potest* » (*Chronaca parva Ferrariensis*, Muratori, *Rer. Ital. Script.* T. VIII, p. 488). Siffatte parole mostrano chiaro se sia vero quel vanto d'originalità dato al Machiavelli per certe massime politiche pur troppo antichissime. E poichè quelle parole furono affidate alla storia mentre vivea l'Alighieri, non di politica, siccome già osservammo, tutt'altro che machiavellico, era ben ragionevole ch'egli lo condannasse; e per condanna noi prendiamo l'aver egli immerso Obizzo II d'Este, capo de' Guelfi, insieme col suo avversario Ezzelino, capo de' Ghibellini, *infino al ciglio nella riviera del sangue dove boltono i tiranni* (*Inf.* XII, 109-112).

di non far altro col suo sistema, che strepitare come le oche del Campidoglio per salvarlo da' nemici? È questa l'espressione più chiara del suo pensiero: *Quid enim facio, praeterquam quod potestatem civilem (quam QUICUMQUE POSSIDEBIT, maximam esse voleſ) quantum possum magnifico. Neque DE JURE HOMINUM (si noti bene), sed de jure simpliciter disputo; quemadmodum ANSERES QUONDAM CAPITOLINI, ad scandentium strepitum tantum clango (Leviath., dedic.).*

Egli è dunque assai strano il vedere, che tuttavia questo sofista sia stato inteso come un dottore che parla sul serio, e che molti l'abbiano preso a seguitare come maestro, altri l'abbian preso gravemente a confutare. Egli, per dirlo di nuovo, non espone sistema alcuno, ma sotto le apparenze d'un sistema, intende dimostrare le enormi assurdità e scelleraggini di que' principi, che a suo parere reggevano o più tosto agitavano la società nella sua patria, a' tempi ne' quali egli scriveva * (1).

Rousseau, dicendo tutto il contrario di quel ch'egli disse, ne colse lo spirito, se ne rese l'interprete. Se non che, egli stesso che vide il risultamento contrario che dovea avvenire da' principj posti da Hobbes, ne rimase gabbato quanto a' principj stessi: perocchè anche i principj erano ricopiati (o almen si credea dallo scrittore che fossero) dal fatto della società esistente, non dalla mente e dalla persuasione di chi scriveva. Il Ginevrino non si seppe spicciare dall'artificio dialettico del suo maestro ed esemplare; e molti enormi bocconi mandò giù, a costo di

* (1) Fu attribuita da alcuni, e si può attribuire, una simigliante intenzione anco al Machiavelli, il cui *Principe* ideale non sarebbe che una terribile pittura a esilara insieme de' principotti Italiani di quel tempo. In questo caso avrebbe più che mai valore la sentenza di chi affermò, essere stato soverchiamente abbozzato l'animo del Machiavelli, soverchiamente ammirato l'ingegno. Ma rimane sempre a chiedere, se tanto dal lato della morale, quanto da quello dell'arte, sia lecito comporre tal *Satira*, che si possa pigliare e si pigli veramente per un *Trattato d'educazione*; e oltretutto, se era patria ocarità il narrare a quel modo le nostre turpitudini a tutto il mondo, piuttosto che attendere davvero a sanarlo.

strozzarsi, come pillole inzuccherate. Del resto Rousseau stesso come ho osservato altrove, non appartiene alla classe de' filosofi, ma de' letterati critici, o de' poeti satirici, come meglio piaccia denominarlo: sotto questo aspetto le sue eloquenti esagerazioni contengono un qualche cosa di morale, un cotai fondo di virtù.

2.

Gian Giacomo Rousseau e il suo secolo (1).

Gli uomini sono da principio solleciti di conservare ciò che hanno: i possessori de' beni, e del potere, vorrebbero arrestare il tempo, lottano mani e piedi con lui per non abbandonargli ciò che egli pure trascina seco: indi il sistema della RESISTENZA, che tende a *conservare*; ma pecca per eccessiva voglia di conservare tutto l'antico, e pe' mezzi che adopera a questo fine, i quali si fanno ognor più stringenti, più arbitrari, e per conseguente più violenti e ostili al naturale e legittimo progresso delle cose umane, fino a tanto che l'umanità molestamente inceppata spezza i ceppi, come belva furiosa, e cammina.

Allora appar tosto il sistema del MOVIMENTO, che pecca anch'egli di eccesso, perchè figliuolo dell'ira più tosto che della ragione; fa che la società *corra*, ma senza alcuno scopo morale. Pure allora col correre credono facilmente gli uomini esser fatta ogni cosa, poichè le ritorte di che erano avvinti sono spezzate: contenti del mezzo che è il movimento, del fine che è il bene non curano: movendosi, pensano avere il viaggio finito. Ma le speranze a che riescono? quel moto senza direzione reca loro tutt'al più una politezza superficiale e apparente: l'uomo interiore si è profondamente corrotto, la società intera sotto delicate e morbide stoffe, delle quali va rivestita come femmina ambiziosa, nasconde delle piaghe sanguinanti, incancrenite.

Queste piaghe sono leggerezza, orgoglio, falsità, dissoluzione calcolata e sfrontata. Nulladimeno la società allora trova mille

(1) Ved. *La Società e il suo fine*, Milano, Pogliani, MDCCCXXXIX, pag. 368, 369, 38.

vagheggiar che decantano i suoi vezzi, e si piacciono de' suoi laidi costumi. Se non che poi finalmente taluno, e forse di quelli che eran venuti più alla domestica con esso lei bazzicando, annoiato e lasso di sue smorfiose apparenze, pubblica a suon di tromba le occulte magagne di quella che fu sua donna. Il quale, si chiami Gian Giacomo, o con altro nome qualsiasi, abborrente dalle città, come da fetenti sepolcri, si volge per dispetto alle antiche boscaglie: e dal suo dispetto trae un sistema politico più strano sì, non più reo degli altri due, pretendendo doversi distrugger del tutto quella civiltà bastarda, che il sistema del movimento ha prodotto * (1). —

Quanto pubblicò G. G. Rousseau intorno al naturale diritto, non dee prendersi per un serio lavoro filosofico: era solo una elegia sulla social corruzione, in mezzo alla quale gli toccò di vivere: lo sventurato e facondo declamatore non fu inteso nè

* (1) Di qui venne anche il falso concetto della umana *perfezzibilità*, a l'odio che il Ginevrino ebbe a concepire per lei, come innanzi avea osservato l'A. con queste parole, che compiono il ritratto di Gian Giacomo e de' suoi tempi.

« Dopo che è entrato in tutte le menti il principio che l'incivilimento consiste nel moto perpetuo; dopo che si è pervenuto a credere, esser sufficiente che tutti si muovano, acciocchè la società si perfezioni, senza darsi cura d'osservare se gli nomi si muovano per innanzi o per addietro, per diritto o per traverso, in danza ordinata o cozzando l'un nell'altro con le teste fino a spaccarsi le cervella; dopo che tutto ciò è passato dalle menti nella realtà, e niuno oggimai può più tenersi fermo al suo posto senza correre a sposare il suo vicino per mettersi in suo luogo, e a tutta intera la società sollevata in piedi s'agita e si confonde, e si rabattuffola per i vivi stimoli delle ardenti e implacabili passioni; dopo che tutto questo si vede, quali possono esser le riflessioni che a far rimangono allo stanco attore e spettatore? Non sarà naturale ch'agli si renda nemico della *perfezzibilità* umana, dell'incivilimento e del progresso sociale, dall'istante che s'è sentito dir tante volte ciò ch'è già in tutte le menti, perfezione, oltrevia, progresso esser appunto il tafferoglio di quel moto perpetuo ch'egli vede, e onde anch'egli pressa della scossa a degli eril villani che non gli garbarono troppo, restituiscono il più che può? Quel

da' suoi seguaci, nè da' suoi oppositori. Invece di considerarsi in lui l'uomo stizzoso che s'adira, l'oratore che esagera, il sofista che fa sfoggio d'ingegno, il poeta che piango: si volle vedervi il filosofo che ragiona: e quanto questo nocque alla sua fama, altrettanto riuscì dannoso ai tempi, de' quali ei lamentava la corruzione.

3.*

*Un vecchio filosofo conosciuto e descritto in Padova
dal giovane autore * (1).*

Il temperamento è caldissimo. Assai amante della modestia e umiltà, specialmente ne' giovani; cautissimo nelle cose teologiche e morali; vecchio di ottant'anni circa: *Irasci celerem* può dire di se stesso, con Orazio, *tamen ut placabilis essem* (2).

« meraviglia dunque, se Rousseau, l'uomo di quel secolo decimottavo nel quale
« il sistema del movimento avea prodotto i suoi effetti negli animi, in mezzo
« a una società dissoluta, e vana di appellar raffinamento di civiltà quel-
« l'intima sua morale corruzione, si trova forzato a convenire, che questa
« facoltà quasi illimitata della perfettibilità sia la sorgente di tutti i
« mali dell'uomo. Egli non avea e non poteva aver delle perfettibilità
« umana che l'idea confusa del suo secolo, e però non sapea definirle se
« non « quella facoltà, la quale, facendo sbocciare col proceder de' secoli
« i lumi dell'uomo e i suoi errori, i suoi vizj e le sue virtù, ne lo rende
« alla lunga il tiranno di se stesso e della natura » (*Discours sur l'iné-*
« *galité* ecc.). Chi non vede la perfettibilità essersi confusa insieme colla
« deteriorabilità? e Rousseau definire piuttosto il moto e lo sviluppo in
« genere dell'uomo e della società, che non sia il moto e lo sviluppo che
« perfezione »?

* (1) Questo e i due seguenti ritratti abbiamo osato prendere dalle poche pagine che ci rimangono di un libretto, che il giovanissimo autore avea intitolato: *Galleria di Caratteri*; benchè ci sembri evidente, eh'egli lo avea destinato non già alla stampa, ma solo a proprio uso ed esperienza.

(2) V. Hor. L. I ep. 20. — Tullio nella lettera ventesima settima del libro primo, ad Attico, osserva « *et irritabiles animos esse optimorum saepe hominum, et eosdem placabiles: et esse hanc agilitatem, mollitiamque naturas plerumque bonitatis* ».

Possiede un gran giudizio: s'occupa più a bene intendere e spiegare gli altrui studi, che a trovar egli stesso qualche cosa di nuovo; e ciò, perchè tiene in gran riputazione i filosofi suoi predecessori.

Non è molto eccellente nell'osservazione, specialmente di quelle cose che avvengono nell'anima umana; ma da quelle che sono in pronto e ovvie, trae chiari raziocinj; non però al tutto esatti; nè può essere altrimenti, dacchè gli mancano i fatti più verificati e minuti, sopra cui lavorare.

Non ha molto spirito filosofico, appunto perchè non è indagatore e inventore; ma ha gran chiarezza nella sua esposizione, mettendo la cosa non già in quel modo che la vide a poco a poco l'autore trovandola, ma subito nel suo più pieno e facile aspetto, utile a conoscerla, non utile forse a proseguire il viaggio dell'investigazione. Non credere che io voglia dire perciò che egli sia sempre piuttosto sintetico, che analitico; no; sì l'uno come l'altro metodo ammette la chiarezza e la fecondità, e può l'una primeggiar sopra l'altra in ciascuno di essi; benchè paja che del sintetico sia propria la chiarezza, dell'analitico la fecondità, lasciando le dispute (1).

Questi ha letto sempre i principali, e nel giudicar degli autori è assennatissimo: solo che i veramente principali egli loda troppo, quelli che hanno qualche mancanza tratta fieramente, in ispecialtà gli astrusi e i troppo sottilizzanti.

Ha una cognizione vasta: ed in complesso è il più grande filosofo che m'abbia conosciuto sino adesso, 28 giugno 1818. A Padova, a un'ora e un quarto * (2).

(1) Talvolta si perocchia col metodo sintetico al bene la cosa, che tosto poi in mente la si maneggia e volge nell'analitico a piacere: e quindi anche il sintetico può infondere spirito d'investigazione.

* (2) Il filosofo qui descritto è senza dubbio *Cesare Baldinotti*, di cui son noti agli erudit gli scritti filosofici, e di cui forse nel terzo volume di questa raccolta, destinato alle Epistole, ci cadrà opportuno aggiungere altre notizie venuteci dall'Autore e da Niccolò Tommaseo. Intorno alla potenza dell'ingegno, che in sui vent'anni giudicava il filosofo ottuagenario, noi lo asterremo

È giovane di diciotto anni; d'uno sviluppo maggiore della sua età.

Ha una gran celerità di idee, per la quale non si può fermar molto sopra le cose; ma fa molto in poco, e se le arriva, ha grande ingegno. Arriva ben presto alle sue ultime riflessioni; e si crea in sul punto quella parte di metafisica, che gli fa bisogno. Ha poca memoria di nomi proprj; grande di aneddoti. È fatto per l'erudizione onnigena, e per le lingue; e die-

di parlare; ma non lascerem di trascrivere almeno alcune righe d'una bella lettera che Niccolò Tommaseo si compiacqua di scrivervi su questo argomento:

« Lo scritto scoperto da Lei tra' fogli del Nostro, pare prezioso ancor a me, perchè segna in modo indubitabile un tempo di precoce tremenda « maturità. E qui s'avvera quel ch'egli (sentendone la profondità nella sua « coscienza) ridiceva da Sant'Agostino: *Horrori mihi erat ingenium illud...*

« Si vede chiaro che l'osservare a lui era istinto; ma, se il sapere osser- « vare i fatti del mondo esteriore è tanto cosa dura, come dimostra la turba « degli scienziati inetti a vedere, simili a qua' che ripetono la parola altrui « senza intenderle; or pensa, i fatti interiori, che arguire non si possono « se non da parola sfuggite a inconsapevoli, o da segni fugaci, piuttosto « enimmî che simboli, o dalla riflessione sopra noi medesimi delicata e forte, « intensa o agile, profonda e serena. Egli vedeva già sin d'allora che in- « ventore non è se non chi è osservatore: e l'accoppiamento di queste due « voci è una rivelazione. Io so tanto poco, che non ardisco affermarlo; ma « di quanti io so filosofi, non conosco chi abbia osservati più fatti interiori, « e ordinati, e vantaggiate la scienza; qualunque sia poi la dottrina « alla quale il filosofante intenda attenersi. L'istinto e l'abito di quella « osservazione, ch'è insieme meditazione, leggevasi nel suo frequente ag- « grinzare la fronte, piuttosto che aggrottare la ciglia; atto che nulla toglieva « alla serenità dell'aspetto, anzi ora quasi suggello di sobria semplicità...

« Del resto, è indubitabile a me che il fiorentino professore Baldinotti è « il filosofo di cui qui si parla. Riconoscendolo nel ritratto, ne pronunziai « il nome a chi leggeva la olera: dico, il osato; quanto al nome di bat- « tosimio, il lettore crede di poter leggere Cesare »...

tro queste scienze va perduto; ma tratta queste cose senza pedanteria, anzi filosoficamente. Ha una singolare sensibilità; ma lo colpisce specialmente il bello che sta nelle forme esteriori; un fiore basta ad accendergli l'estro poetico. Quindi riesce eccellentemente nella poesia; ma piuttosto descrittiva e gentile: benchè si mostri atto a tutto.

La facoltà in lui men coltivata è il giudizio * (1). I suoi studi son mal fatti; ma egli supplisce col suo ingegno. Non è pulito in nulla, benchè abbia una gran copia di separate cognizioni, e una somma abilità a procacciarsene di fondate e complete.

È facilissimo alla speranza; una idea vaga di un promettente giovinetto gli fa concepire delle grandi speranze nello sviluppo di quel fanciullesco ingegno.

E tuttavia, chi sel crederebbe? egli non piange mai; e piuttosto al dolore è chiuso. La ragione si è, che di sua natura sentendolo fortemente, cerca rimuovere da esso il pensiero, ed è in ciò favorito dalla sua somma celerità d'idee: onde, senza nè pur volerlo, non si ferma molto nel doloroso riflesso, ma trascorre in altri oggetti leggiadri, o indifferenti, che gli succedono nella fantasia.

Per la stessa ragione è disordinato nelle sue occupazioni; e pena molto a tenere un metodo, perchè ogni cosa lo divaga. Lo studio da lui abbandonato più di tutti, è la matematica; perchè ella vuol troppa fermezza di pensare: incompatibile con quella rapidità della sua fantasia. Ma anche in poesia non ha mai un lavoro grandioso: e ciò sempre per la celerità di idee. Nella erudizione, e nelle lingue sì, è ricco assai: perchè a ciò più

* (1) In una noterella dello stesso libretto onde furono tolti questi ritratti, leggiamo: « Il giudizio è il risultato di lunghissimi studi. È un'abilità risultante da grandi esperienze de' propri e altrui errori, per la quale l'uomo va lento nel dar sentenza delle cose, e per la quale da certi sintomi o segni tragge come de' dubbj, de' sospetti o timori sopra la verità d'una qualche dottrina, e perciò stesso va più tardo a diffinirla: e nel dubbio s'attiene alla più sicura: spondo ormai l'amore di novità ».

che fermezza vuolsi celerità che molto trascura; e le cose sono belle anco staccate, ond'egli può dilettersi a mirarle anche così; benchè le congiunga per forza di memoria.

È di poca urbanità: benchè usando colle persone urbane saprebbe appararla. E un po' troppo sfacciato nel tratto della vita civile; e nelle cose serie talvolta troppo timido; geloso della sua scienza, e del suo onore all'eccesso.

Nelle dissensioni o nei contrasti è tenacissimo; nè solo tenace, ma facile a entrarvi, e a volerla vincere ad ogni costo. Le più volte ha per nulla mettersi anche in un lungo e serio contrasto per la freddura d'una parola, senza aver riguardo agli astanti o a persone maggiori di lui. E questo di solito per inconsideratezza, da cui è prevenuto. È facile a deridere, e anche talvolta senza ragione.

In complesso è il giovane di maggiori speranze, che a me paja d'aver conosciuto fino a questo giorno 17 d'ottobre, 1818. Rovereto alle dodici in circa di sera.

5.*

*Un giovane condiscipolo dell'Autore * (1).*

Prete di circa venticinque anni. L'anima sua è sensibile, ma specialmente mossa dall'imaginativa. Figlio di contadini, le

* (1) Questo terzo ritratto, di certo posteriore agli altri due, non porta nè il giorno, nè l'anno, nè il luogo in cui fu scritto, e forse aspettava qualche aggiunta; è scritto però dalla mano dell'autore con lettera più accurata che non il precedente, il quale è segnato con una scrittrice sì rapida, che in altri direbbesi precipitosa. Il libretto intitolato *Galleria di caratteri*, dopo questo ritratto, non ci lascia altro da porgere ai nostri lettori, e serba evidente indizio d'uno strappo di pagine che seguivano e probabilmente costituivano memoria, che la delicatezza di A. R. non credette bene lasciare dopo di sé. Par che il libretto fosse anche destinato a trascrivervi qualche bel ritratto trascritto da eccellenti scrittori; poichè l'A. vi ricopiò con cura affettuosa quello di D. Alfonso de la Cuera, marchese di Bédemer, tolto dall'opere di dell'abate M. Saint-Réal « *Conjuration des Espagnols contre*

idee de' campi e dello sviluppo della natura lo movono grandemente. Sempro grave, abborre le leggerezze del vestito: piuttosto tetro, si accresce l'impero delle circostanze sopra di lui: gli pare inevitabile il suo destino: si rende pusillanime all'imaginato aspetto di quello, e quindi inerte. Filosofo insieme, in tutte le sue riflessioni profonda sempre; ma sovente è smarrito in un baratro da troppo attiva imaginazione. La innocenza, e

Venise en 1618, Paris, 1788 », e notava: Questo, secondo me, è un pezzo da maestro! Forse non dispiacerà al lettore, che, dacchè siamo in sul discorrere di ritratti, qui riferiamo anco questo. — « C'était Dom Alphonse de la Cuera, « marquis de Bédemar, ambassadeur ordinaire à Venise, l'un des plus puis- « sants génies, et des plus dangereux esprits que l'Espagne ait jamais pro- « duits. On voit par les écrits qu'il a laissés, qu'il possédait tout ce qui, dans « les historiens anciens et modernes, peut former un homme extraordinaire. « Il comparait les choses qu'ils racontent avec celles qui se passaient de son « temps. Il observait exactement les différences et les ressemblances des af- « faires, et comme ce qu'elles ont de différent change ce qu'elles ont de sem- « blable. Il portait d'ordinaire son jugement sur l'issue d'une entreprise, « aussitôt qu'il en savait le plan et les fondements. S'il trouvait par la suite « qu'il n'eût pas deviné, il remontait à la source de son erreur, et tâchait « de découvrir ce qui l'avait trompé. Par cette étude, il avait compris quelles « sont les voies sûres, les véritables moyens, et les circonstances capitales, « qui présagent un bon succès aux grands desseins, et qui les font presque « toujours réussir. Cette pratique continuelle de lecture, de méditation et « d'observation des choses du monde, l'avait élevé à un tel point de sages- « sè, que ses conjectures sur l'avenir passaient presque dans le conseil d'E- « spagne pour des prophéties. À cette connaissance profonde de la nature « des grandes affaires, il joignait des talents singuliers pour les manier: une « facilité de parler et d'écrire, avec un agrément inexprimable; un instinct « merveilleux en la connaissance des hommes; un air toujours gai et ou- « vert, où il paraissait plus de feu que de gravité, éloigné de la dissimu- « lation jusqu'à approcher de la naïveté; une humeur libre et complaisante, « d'autant plus impénétrable que tout le monde croyait la pénétrer; des « manières tendres, insinuanes et flatteuses, qui attiraient le secret des « cœurs les plus difficiles à s'ouvrir: toutes les apparences d'une entière « liberté d'esprit dans les plus cruelles agitations ».

una virtù e filosofia ideale, lo toccano grandemente, e il movono a un piacevole riso: ma il riso è sempre moderato. Il più che ride, ride per dispregio e compassion dello frivolezze umane. Le sue belle idee non sa metterle in iscritto, perchè rozzissimo nello stile. Non sa neppur la grammatica delle lingue, e riguarda tali studi come frivoli: almeno non sa interessarsene. È soggetto molto all'avvilimento e alla vergogna. Il rispetto umano ha pur forza grande sopra di lui; tuttavia sa romperne i ceppi, ma allora si mostra alcun po' avventato e villano; forse perchè l'educazione sua fu sempre rozza anche quanto al tratto domestico. Con tutto questo ha una certa creanza nelle cose principali suggerite dalla natura: così, parlando, mostra stima e interesse per quelli con cui parla, o che a lui parlano: buona maniera, che forse ha presa essendo stato molti anni in un seminario ad apprendere teologia con religiosi forniti di tali doti. Se io non isbaglio, quest'anima si mostra simile a quella di Rousseau, tolta la mala piega circa la Religione. Questo ho osservato, che alcuni fattarelli di Rousseau gli facevano grande impressione, e gli facean prendere stima di colui come d'un filosofo. Nello stesso tempo ei lo compiangeva. Le esperienze naturali, specialmente fatte sull'uomo, egli amava straordinariamente: ma tutti questi bei semi non sono ancora sviluppati.

Appresi a conoscere questo giovane a Padova, l'anno 1817, esseudo ivi a studio. All'aspetto pareva uomo assai rozzo: voce avea grossa: e stava nella scuola di teologia come indispettito tenendo la testa bassa, e il volto mezzo dentro nel tabarro, che teneasi serrato colle braccia. Uscì un giorno questa gran voce per fare una obbiezione al Tommasini, lettore allora di dogmatica. Io credea venisse fuori qualche ridicola novella; sentii un parlare trascurato, serio, con latino durissimo e mezzo scolastico; ma che con poche parole, quasi non curando d'essere inteso, facea una fortissima obbiezione al Professore. Io presi stupor di costui; tanto più, che espose la cosa in guisa da mostrare un pensar profondissimo, mentre io m'aspettava tutto

l'opposto. Indi cercai occasione di conoscerlo; e dapprima il trovai molto ritroso, certo pel timor panico che hanno i giovani non usi a trattare; poi, conosciuto meglio, e cercata la sua pratica a bella posta da che egli se ne mostrava schifo, trovai un ottimo e sincero cuore. Talvolta tace delle cose per timore che la sua imaginazione gli accresce.

ARTICOLO II.

NORME A DIRIGERE INGEGNI E CARATTERI.

A)

ACQUISTO DEL VERACE SAPERE.

1.^o

Che cosa sia imparare (1).

Imparare non è aggravare la propria mente d'un gran numero di cognizioni confuse, che spesso neppure meritano il nome di cognizioni * (2).

Molto meno è imparare quello di chi riempie la mente e l'animo d'errori e di false persuasioni * (3).

(1) V. *Logica*, nn. 868-870.

* (2) Il gran numero delle cognizioni, quando son confuse, nuoce anzi che giovare all'uomo. Poichè quanto ne cresce il numero, altrettanto cresce il pericolo di scambiare l'una coll'altra nelle varie culle della mente, non senza danno del ragionio e del senso pratico; cresce il pericolo che lo scienziato somigli, se è lecito il volgare esempio, a colui che smarrito il concetto de' luoghi della propria casa, andasse a cercare in cantina il mantello, e il vino nella guardaroia. Mi ricorda avere udito chi lodando un uomo di non poca erudizione lo chinava *biblioteca ambulante*, a cui altri più accorto soggiunse tosto:

Biblioteca davvero; ma in iscompiglio.

* (3) Chi si riempie d'errori è a peggior condizione di chi ignora; poicchè all'ignoranza, che è una semplice povertà di sapere, aggiunge un vero debito, talora difficilissimo a pagare. L'ignoranza non sa, non vede;

Un gran numero di notizie e d'opinioni confuse ed erranee suol produrre presunzione e temerità in chi le possiede: le quali si manifestano colla loquacità, col disprezzo degli altri, colle subite ed assolute sentenze, collo spirito di contraddizione, coi vanti dati a se stesso, e simili altri modi peggio che volgari. S'inganna la turba, facilmente credendo tali uomini dotti, e riguardandoli con ammirazione. La prima disposizione per imparare veramente è quella di cercare unicamente la verità, e non mai la popolarità momentanea, benchè clamorosa.

L'arte d'imparare ha per iscopo di fare che l'uomo acquisti:

1° notizie vere, chiare e precise;

2° purgate da tutti gli errori;

3° importanti e non frivole;

4° ordinate e connesse tra loro in modo, che tutte insieme si diano la mano e reciprocamente si confermino;

5° profonde convinzioni, e non meri dubbii;

6° capacità di maneggiare e d'applicare le cognizioni acquistate specialmente alle azioni della vita, di maniera che diventino operative del bene * (1).

L'errore non sa, non vede, e oltre ciò si sforza di prodursi un essere che tenga luogo l'imaginario di sapere, e dice di saper quel che non sa, di veder quel che non vede. L'ignoranza può stare senza l'errore; ma l'errore non è mai senza l'ignoranza, alla quale ei si anpragginisce. L'ignoranza può accoppiarsi coll'umiltà; ma l'errore, come osserva S. Agostino, di sua natura è monzogna dell'orgoglio. L'ignaro è povero, che potrebbe arricchirsi tosto che avesse buona voglia e trovasse chi l'aiuti; l'errante no 'l può, se prima non paghi i debiti. Ignorar molte cose al mondo è necessario; non mal necessario il riempirsi di errori. L'ignoranza è limitazione propria di ogni creatura; l'errore è difetto di natura viziata. La prima è necessaria, e sarebbe stata anco nella innocenza primitiva; col secondo, volontariamente commesso, cominciò il peccato, il quale è sempre un errore in pratica.

* (1) Le notizie accennate ne' due primi numeri si riferiscono alla purità e lucidità della verità, quello de' due seguenti alla dignità e armonia, le due ultime all'efficacia e fecondità di essa. Senza queste ultime non può aver luogo la nostra educazione, parola sapiente, che colla sua origine dal

Solo le grandi convinzioni formano i grandi caratteri morali, de' quali questa nostra età è sì stremata a cagione appunto che furono scosse e quasi distrutte da' sofisti e da' semidotti le sincere e profonde convinzioni.

L'arte d'imparare è un'arte d'educare se medesimo: un'arte d'usare delle proprie facoltà intellettive e morali.

2.*

Mezzi d'istruzione (1).

Per mezzi d'istruzione intendiamo gli ajuti esterni, e generalmente tutti quelli, che non consistono negli atti del pensiero.

I principali sono:

a) *Il tempo* — Nessuno divien dotto, se non ispende nell'imparare molto di tempo e di fatica: coll'economizzare il tempo si allunga la vita. Il Muratori a chi l'interrogava come avesse potuto fare e scrivere tanto, rispondeva: tenendo conto dei ritagli di tempo * (2).

b) *I maestri e i savi amici* — Il più efficace tra tutti i mezzi d'istruzione è quello d'avere de' grandi maestri. Ma chi può e vuole avanzarsi nella scienza non deve risparmiare solleciti-

verbo educere ei consiglia a sviluppare a maturare il germe di ogni nostra facoltà; senza esse, lo scienziato e il letterato non è fante che zampilla acqua viva e perenne, ma pozza a stagno, riettnacolo d'acqua che presto impatridisce.

(1) Ved. *Logica*, n. 879.

* (2) Cicerone avea detto la stessa cosa: « *Subsiciua quaedam tempora incurrunt, quae ego perire non patior* (Leg. 1, 3); e tutti quelli che fecero cose grandi, tennero in cura diligentissima e quasi in sacro culto il tempo, non senza una profonda ragione detto da Sofocle, buon nume, e da Tullio *res sapientissima*. Bello è studiare la stima che Dante faceva del tempo, nelle tre Cantiche, e specialmente in quella del Purgatorio. Ivi, prima d'entrare alla purgazione, sono assegnati vestiboli e altri

Dove tempo per tempo si ristora (XXIII, 84);

le anime una volta acidiose, gridano poi nella purgazione (XVIII, 103):

Ratto, ratto, che il tempo non si perda;

tudini e fatica per rinvenire alcuni de' pochissimi veri e grandi maestri, e trovato lo deve pendere con riverenza dal labbro di lui, e chiamarsi felice della sua consuetudine, rimosso da sè ogni spirito di superba censura. Nell'antichità non si risparmiavano lunghissimi viaggi per trovare qualche grand'uomo, alla cui scuola formarsi * (1). Solo i grandi uomini formano altri grandi uomini; guai a quella età, in cui i veri savì sono spregiati e considerati con indifferenza, uguagliati e posposti agli scoli!

o l'amico de' giovani anni del poeta, Forese, sollecito a non perder minuzioso di ora, gli dice addin con queste parole (XXIV, 91-93):

Tu ti rimani omai, chè 'l tempo è caro

In questo regno sì, ch'io perdo troppo

Venendo teco sì a paro a paro.

Ivi il maestro o duca di Dante prega gli spiriti a indicare la strada più brava, dicendo loro (III, 78):

Che il perder tempo a chi più sa più spiace;

e al suo discepolo vien ricordando (XII, 84):

Pensa che questo di mai non raggiorna.

Ivi ogni ora de' tra giorni concessi al poeta è compartita e disposta alla massima utilità possibile (XXIII, 5, 6); nè gli passano oziose le tre notti, in ciascuna delle quali ha sonno brevissimo, e anch'esso operoso per mezzo di onesti visioni, che gli fanno dar qualche passo nelle vie della sapienza. Così agli aggiugge luce ed efficacia alla sentenza che avea profferito nel Convito (IV, 2); « Tutte le nostre brighe, se bene vegnamo a osera li « loro principi, procedono quasi dal non conoscer l'uso del tempo »; sentenza forse suggeritagli da quella di Seneca, citata da Pietro di Dante: « *Reliqua a nobis aliena sunt: tempus tamen nostrum: cum nos ipsos amittimus, tempus dimittimus* ».

* (1) Anche il sacro testo attribuisce al sapiente l'uso con uomini grandi, e viaggi ad acquisto di esperienza: « *Narrationem virorum nominatorum conservabit — in terram alienigenarum gentium pertransiet: bona enim et mala in hominibus tentabit* » (Eccli. XXXIX); ed esalta più volte la ventura di chi trova un saggio amico (Ved. Eccli: VI, XXXVII). Non di rado s'avvera quel che ivi simbolicamente vien detto: che l'anima di un saggio maestro o amico scuopre la verità meglio che sette sentinelle che stanno in luogo elevato (Eccli: XXXVII, 18).

c) *I libri* — A' dì nostri niuno può divenire dotto senza svolgere una copia ragguardevole di libri, non presi a caso, ma scelti con diligenza. Questa scelta esige indagini, e industriose ricerche, stantechè l'innondazione de' libri mediocri e pessimi già sorpassa le più alte montagne. In ogni genere si cerchino i libri migliori, quelli ne' quali la scienza si presenti co' suoi ultimi e legittimi risultati: quelli altresì che furono dettati da' geni straordinari, che comparvero nell'umanità. La moltitudine degli inutili, e de' superficiali, non è ajuto alla scienza, ma impedimento * (1).

d) *Le collezioni* — Gran sussidio all'imparare sono le collezioni scientifiche d'ogni genere, i musei d'arti liberali, i gabinetti de' vari prodotti della natura ecc. quando abbiano una ben ordinata classificazione degli oggetti, di cui sono composte * (2).

e) *Gli strumenti* — Un altro grand'ajuto all'apprendimento delle scienze, e talora necessario, sono le macchine e i diversi strumenti d'esperimentare, ecc.

* (1) Sulla biblioteca d'Alessandria era scritto: *à néros, à éros (aut labor, aut asinus)*; e gli Egiziani erano soliti chiamare le biblioteche, *farmacopée dell'anima*, bella a varà espressione, quando la biblioteca abbia eccellenti libri ed eccellenti leggitori. Ma ben rari sono i gradi ingegni, che possano imitare il Loibnizio, del quale si dice che leggesse tutti i libri dell'ampia biblioteca del duca di Brunswick, l'un dopo l'altro, come gli occorreavano alla mani. Ormai tanto è cresciuta la farragine de' libri, che senza una buona guida che per tempo ci additi i migliori, e senza un gran senao che resista agli allettamenti della sempro risorgente curiosità, si corre rischio di perdere tempo a josa. Il letterato s'olegga pochi e grandi scrittori da meditare per tutta la vita; scorra gli altri, o solo que' tanti, che bastano a non lasciarsi ignaro delle cose che gli stanno intorno, e del cammino dell'umanità progrediente. I primi siano come la stanza, la casa, la città dove abbiám posto la nostra dimora; gli altri come i paesi, pe' quali è bello viaggiare n procacciando esperienza, e dar compimento alla educazione.

* (2) Se le classificazioni non sono bene ordinate, cadiam nel pericolo, che poc'anzi vedammo, di perdere più che non si guadagni.

f) *I segni* — I segni de' pensieri, le lingue, le scritture, gli algaritmi d'ogni maniera, sono ajuti efficacissimi, e anche fonti di cognizioni * (1).

3.*

L'unità dell'istruzione, fondamento a unità politica e nazionale (2).

Se le idee e le opinioni sono discordi nelle umane menti, forz'è che gli affetti altresì dell'animo e le operazioni della vita esteriore riescano discordanti; e per lo contrario, se le umane menti si mettan d'accordo nelle idee e nelle opinioni, incontanente questo mentale consenso influisce nel vivere, e comparisce la benevolenza fra tutti, e quell'unione in cui sta la pace e la forza sociale.

E tu il sai troppo bene, povera Italia, che più lungamente e più atrocemente d'ogni altra regione esperimentasti i funesti effetti della discordia, e ne fosti la vittima! Perocchè io mi credo che il genio stesso del male, temendo forse più da te, che da ogni altra nazione, per ogni tuo angolo agitasse più che altrove la face della discordia, e ve l'accendesse, acciocchè, discorde, tu fossi altresì divisa, e divisa, tu rimanessi debole, e debole, tu divenissi pusillanime ed infingarda, e protesa nella tua infingardaggine, tu non sapessi più nè meno conoscere la vera cagione della discordia * (3). Eccoti quale è questa cagione; il non aver

* (1) Non è a dimenticare, che le lingue o altrettali cose debbono considerarsi come *segni* e *mezzi* di cognizioni, non già come cognizioni per sè, e sapienza dove s'abbia, senz'altro, a consumare la vita d'un uomo, e a riporre il vanto di tutta la nostra oultura.

(2) Ved. il volume intitolato « *Introduzione alla Filosofia* » Casale, 1850, *Discorso sugli studi dell'Autore*, n. 55.

* (3) Perchè l'Alighieri nell'uscir dalla nona bolgia sente quella vaghezza di riguardare indietro o di piangere, che non avea sentita in nessuna delle altre bolge? come dicono que' bei versi (XXIX, 1-3):

*La molta gente e le diverse piaghe
Avean le luci mie sì inebriate,
Che dello stare a piangere eran vaghe.*

tu una opinione ben ferma, e l'averne molte deboli e discrepanti. Nella tua mollezza, ne' tuoi studi superficiali, in recitando, vecchia fauciulla, le lezioni apprese alle scuole altrui, tu non ti potesti formare giammai una filosofia, una dottrina che fosse tua, e però nè pure avesti una nazionale opinione; sorgi, tendi all'unità intellettuale, che, se tu vuoi, non ti può esser contesa, e diverrà allora fortissima la tua sciagurata bellezza * (1).

4.*

Intemperanza di speculare (2).

L'intemperanza della speculazione consiste nel tentativo di oltrepassare i limiti della mente umana: e accade a coloro, che non hanno sufficientemente studiata la dottrina di questi limiti * (3); uno de' quali speculatori è appunto l'Hegel.

Il perchè, io penso, è questo; che nella nona bolgia erano sepolti i seminatori di discordia, e il poeta nel riguardar que' colpevoli, che per castigo avevano le membra tutte smozzicate, pensava dolorosamente alle discordie e agli smozziamenti dell'Italia; e indi è forse, che a rendere immagine delle piaghe di quella bolgia, ora in sul principio del canto una lunga similitudine tolta dall'orribile aspetto che offrirebbero addunati insieme tutti gli uccisi in famose battaglie italiane (XXIV, 7-21). Si potrebbero studiare in quella bolgia non solo le nostre discordie, ma anco le cagioni di esse, tra le quali una delle più gravi è certo quella insolenza, che ripone la concordia e la pace o la libertà dove ella non è, inscienza ben notata in quelle sacre parole: « *In magno viventes inscientiae bello, tot et tam magna mala pacem appellant* » (Sap. XIV, 22): che rammentano quelle altre al celebri di Tacito: *ubi solitudinem faciunt, appellant pacem* (Agr. 30).

* (1) A chi viene qui in mente il Sonetto del Filicaja: *Italia, Italia, o tu, cui fero la sorte*, ecc.?

(2) Vedi *Logica*, n. 1184.

* (3) Benechè molte volte i cultori del dio *Terminus* sian caduti in pregiudizj ed errori infelici, pur non si può negare che la leggenda di quel dio, al quale la nostra età sorride un riso così compassionevole e insieme fa una guerra così accanita, non chiudesse una verità salutare, per quanto ella riesce odiosa all'umano orgoglio; e anco per rispetto ai campi della

Di questa falsa maniera di filosofare e di speculare non sono scarsi gli esempi così nel campo della pura speculazione, come in quello della morale.

Per la speculazione basti quello degli scettici, che giunti alla verità, pretendono di dovere andare in cerca di qualche cosa al di là di essa (Ved. *Nuovo Saggio*, 1062-1064), e quello dell'Hegel, che parendogli poco il fermarsi in Dio, volle andar oltre, e cercare un'idea più augusta, dalla quale nascesse Dio stesso col mondo!

Nell'ordine poi delle cose morali uno strano esempio ci può essere la sentenza, che Giacomo Leopardi pose nella sua prefazione ad Epitteto, in cui malcontento della fortezza stoica, che s'aiuta colla considerazione, che quello che noi crediamo male non è male perchè non ci priva delle cose nostre; cerca un'altra specie di fortezza in questo, che l'uomo sostenga il male, reputandolo male e male inevitabile * (1): concetto che ripugna colla natura di tutti gli esseri, i quali tendono essenzialmente al bene, o abborrendo essenzialmente dal male, non possono sostenere in pace il male, se non considerandolo come apparente, e non vero, sia perchè creduto tale per errore, sia perchè compensato da un bene maggiore a cui quel male è un mezzo necessario, o la via di pervenirvi.

È una simile intemperanza di mente si ravvisa anche in quelli che non prudentemente governando, ma teorizzando,

speculazione si può ripetere a quel nome ciò che Ovidio gli diceva parlando di campi più angusti (Fast. II, 639):

*Tu populos, urbesque, et regna ingentia finis,
Omnis erit, sine te, litigiosus ager.*

La voce di quel oume, rettamente inteso, si ridurrebbe nel cristiano linguaggio all'ammonizione di S. Paolo: « non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem (Rom. XII, 3), o alla condanna di coloro, che non acquiescunt veritati (Ib. II, 8).

* (1) Eppure, lo stesso Leopardi, ne' troppo celebrati versi di Bruto che s'uccide, avea fatto dire al suo stoico eroe, con tutt'altra sentenza: — *de' necessari danni, Si consola il plebeo!* —

si occupano de' miglioramenti sociali, quando si danno a credere possibile l'impossibile, cioè il togliere dalla vita e dalla società umana tutti i mali, o di rendere i malvagi impotenti del tutto a nuocere a' loro simili. E pazienza se tali sogni cadessero ne' soli poeti, come in un Alfieri fieramente sdegnato, perchè « v'abbia al mondo alcuno che possa far male impunemente! » Il filosofo Condorcet va più avanti quando promette agli uomini la scoperta dell'arte di prolungare indefinitamente la vita sopra la terra! — In questa regione è già cessata la Logica * (1).

5.°

Onore alla tradizione del sapere (2).

L'uomo savio dee essere geloso della *tradizione del sapere*, acciocchè il deposito di questa, ricevuto da' padri, disprezzato non si perda o si dimentichi in alcuna sua parte, ma si conservi con gratitudine e s'accresca * (3).

In riguardo a questo precetto differiscono assai il Bacone e il Galileo. Il primo, che nulla inventò di novo, molto distrusse ed ispirò il disprezzo degli antichi. Il secondo, che di tante scoperte arricchì il mondo, insegnava « che le opinioni degli antichi non si devono di primo passo disprezzare, ma solamente si vogliono assoggettare a rigoroso esame per assicurarsi se comba-

* (1) Quella di Condorcet par veramente una canzonatura agli uomini, che mentre vedono avanzare il secolo ne' trovati delle scienze e nella industria delle arti, vedono pur sempre piuttosto restringersi che allargarsi i confini della vita; canzonatura da permettersi tutt'al più in versi al Monti, che nell'ode al signor di Montgolfier, dopo avere elegantemente lodato la filosofia della sua prodigiosa scoperta, soggiunge: *Che più ti resta? infrangere Anche alla morte il telo, E della vita il nettare Libar con Giove in cielo!*

(2) Ved. *Logica*, n. 944. 1006.

* (3) Anche il divino volume fra gli attributi del Saggio pone l'onore in che egli tiene le rette tradizioni: « *Sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens — Occulta proverbiorum exquiret, et in absconditis parabolarum conversabitur* » (Eccl. XXXIX 1, 3).

ciasno col regolo della natura ». È da rammentarsi che molte di quelle cose che furono dette « farfalloni degli antichi », si trovarono poi tutt'altro; e come di quei farfalloni, trovati poi verità, fu fatto un libro, così se ne potrebbero fare ancora tanti altri * (1).

Alla succitata sentenza del Galileo conviene accoppiare quest'altra del medesimo « che l'occuparsi sempre e il consumarsi sopra gli scritti d'altri, senza mai sollevar gli occhi all'opere stesse della natura cercando di riconoscere in quella la verità già ritrovata e d'investigare alcuna delle infinite che restano a scoprirsi, non farà mai un uomo filosofico, ma solamente uno studioso, pratico degli scritti in filosofia ». —

Ne' giovani ingegnosi sorge spontaneo il pregiudizio, che ciò che il mondo sa sia molto scarso, e quasi tutto si deva inventar di novo, e il naturale orgoglio privo ancora di dottrina e d'esperienza li conduce a considerare con leggerezza le cose dette dagli altri. Questo è uno de' maggiori ostacoli al progresso della scienza, volendo ciascuno ricominciare da capo. Conviene infondere alla gioventù ingegnosa il rispetto pe' grandi uomini, che vissero in tutti i secoli precedenti, e un giusto concetto della

* (1) Poco sopra l'Autore avea fatto la bella osservazione che le sentenze degli uomini grandi, eziandio che non sieno al tutto vere, recano a chi le ascolta, e sa profittarsene, il prezioso vantaggio di far pensare e svegliar nella mente concezioni feconde d'altre verità. Quanto poi all'arti belle e specialmente alla poesia, il conversare co' geni antichi, anche quando non arricchisce la mente di nuove dottrine, pone sovente l'animo nell'atteggiamento più opportuno all'ispirazione, per quella eugusta semplicità delle loro opere, che altrove osservammo (pag. 533), e che fa dell'arte loro quasi un'arte sacra e divina. Quando Eschilo era esortato da' suoi fratelli a comporre un nuovo Poema, si dice ch'egli rispondesse: « No, l'antico inno di Tinnico è eccellente, e io temerei che del mio non avvenisse ciò che avvenne delle nuove statue paragonate con le antiche; perciocchè queste, con tutta la loro semplicità, son tenute per divine, laddove le nuove, lavorate con tanto studio, sono invero ammirate, ma non poche ce ne ha, che facciano l'impressione d'un nome ».

scienza già trovata * (1); e in generale è da inculcare a tutti quelli che si danno agli studi, d'imparar prima ciò che già è trovato, e di rilevare lo stato a cui è giunta la scienza, o le scienze che vogliono coltivare, e di conoscere non tanto gli ultimi, quanto i più maturi risultati negli autori più profondi, e qualora sperino di potere co' loro studi dare un passo avanti, di continuare la fabbrica che già c'è, e non di rifabbricare tutto di novo. Così acquisteranno dottrina solida, non perderanno il tempo, e nol faranno perdere, e potranno acquistarsi con più sicurezza il merito di veri inventori e promotori del sapere.

6.*

Il timor d'errare cagione di errore (2).

Chi ha una volontà, almeno generale, di conoscere il vero, può rendersi troppo meticoloso e timido nel dare l'assenso alla verità lucente, ove sia prevenuto ed occupato da un soverchio timor dell'errore. E perciò una delle regole ad evitare l'errore, che varrà assai a costoro, deve essere la seguente:

« L'uomo disponga la propria volontà in modo, da non dovere indugiar punto a dare l'assenso alla verità conosciuta », ma sì tosto che conosce il vero, gli dia un pronto e pienissimo assentimento.

E una prontezza di assentire lietamente alla presenza del vero è ciò che forma e contrassegna gli uomini retti e virtuosi, i quali appariscono dotati di uno squisito buon senso in discer-

* (1) Il maestro dovrebbe al discepolo additare i grandi che furono, a quel modo che Virgilio li addita da un collo all'Alighieri, il quale di poi, tuttora compreso di lieta ammirazione e di sublime compiacimento d'appartenero alla stessa umana specie che tanto rifiuta in loro, ridice agli altri uomini (Iof. IV. 119-120):

*Mi fur mostrati gli spiriti magni,
Che di vederli in me stesso m'esalto.*

(2) Ved. *Nuovo Saggio* ecc., n. 1330.

nere e conoscere la verità, appunto per questo che cedono tosto, senza alcuna resistenza, alla sua luce * (1).

La sospensione all'incontro affettata del proprio assentimento, o la troppa pusillanimità prodotta da soverchio timore d'errare, rovescia sovente nell'errore stesso: chè dà tempo alla mente di confondersi, e alla riflessione, col movimento delle immagini e delle idee, di turbarsi.

B)

DEL TROVARE E DEL CERCARE.

1.*

Varie guise d'invenzione (2).

Noi intendiamo sotto il nome d'*invenzione* qualunque vero, o aiuto nuovo, trovato a profitto dell'umano intendimento, e però collochiamo nel novero delle invenzioni tutti quei lavori della mente umana, che

1° dimostrano la verità o la probabilità di una nuova proposizione;

2° danno una nuova dimostrazione o una ragione probabile d'una proposizione già conosciuta;

3° deducono nuove conseguenze da principj conosciuti;

4° scuoprono qualche novo fatto o legge di natura;

5° propongono una nova ipotesi migliore delle precedenti, a spiegazione de' fatti;

* (1) Quindi a certe anime semplici e rette, ma incerte per delicatezza di scrupoli, si dà opportunamente il consiglio di attenersi nell'operare a ciò che detta loro il primo giudizio della coscienza, senza indugiarsi a voler confermarlo coll'analisi della riflessione, nella quale se vengano a ripescare, la verità, dopprima lucente e chiara, per l'annaspar delle immagini, si vien loro rannuvolato. È vero tuttavia, che dalle anime nobili e generose escono talvolta, per vano timore del male, errori sì nobili e generosi, che a loro si può applicare ciò che fu detto della mano di Soeola:

Elle avria fatto men, se non errava.

(2) Vedi *Logica*, n. 1000, 1001.

6° propongono a considerare le verità da qualche lato novo, e ne fanno qualche nova applicazione;

7° connettono diverse verità in un modo novo, e ne fanno uscire un novo sistema;

8° trovano qualche nuovo mezzo d'ottenere qualche fine, come un novo modo d'osservare e di sperimentare, o qualche macchina o ingegno meccanico;

9° mettono in luce qualche verità importante obliterata, generalizzandone la cognizione e la persuasione negli uomini;

10° distruggono i pregiudizi e gli errori comuni.

Tutti que' benemeriti, che fanno l'una o l'altra di queste dieci cose, in un modo non comune, da cagionare sorpresa alla pubblica aspettazione, meritano, sotto qualche aspetto, il glorioso titolo d'*inventori*, e di promotori dell'umana intelligenza * (1).

Di che si vede che ciò che si comprende sotto il nome d'*invenzione*, non è mai una creazione della verità, o il trovamento d'una verità del tutto nova (che se l'uomo non avesse prima qualche verità, non ne troverebbe mai alcuna); ma è l'uso che fa l'uomo delle verità che già possiede, per trovarne delle altre; onde le parole *invenzione*, *inventare* devono prendersi alla latina per *trovamento*, *trovare* quello che già c'era * (2).

* (1) Così intese l'*invenzione*, non ristretta, come par che la vogliono alcuni, a' soli trovati di nuove leggi della natura e di nuove macchine, ma ellargeta a tutti i modi onde si può far che novamente risplenda, scaldi, operi, penetri negli intelletti e nelle volontà, sia vagheggiata, abbracciata, fruita la verità, comprendo tutto il regno delle scienze e delle arti, tutto il regno della osservazione non meno interna che esterna, e può togliere non pochi pregiudizi e ingiustizie nel modo di estimare e comparare tra loro gli ingegni dei grandi uomini, nel modo di giudicare gli scrittori, e specialmente i poeti, che ne' primi tempi della rinnovata cultura cristiana non senza ragione furono detti *Trovatori*, benchè poi quella parola e quell'uffizio, come avvenne di tanti altri, più d'una volta venissero pervertiti e profanati.

* (2) In mezzo alla loro superbia, gli antichi mostrarono coll'uso delle parole *inventare* e *invenzione* e *inventore* un profondo vestigio di umiltà, a cui

Importanza dell'osservazione, e doppia specie di osservazione (1).

Questa è la differenza tra il filosofo e l'uomo volgare. Tutti due percepiscono ugualmente il mondo; ma l'uno *osserva* con diligenza ciò che *percepisce* e lo sottomette alla riflessione; l'altro non l'osserva, e per mancanza di riflessione non ne cava illusioni * (2).

E qui si noti un errore di metodo, nel quale cadono spesso anche quelli che coltivano le scienze. L'uomo naturalmente inclina più al ragionare, che all'osservare: e volendo arrivare subito al più dilettevole esercizio di sue facoltà e raccoglierne i frutti, trascura l'osservazione.

Ma ci hanno scienze di percezione, il punto di partenza delle quali sono le cose percepite: se dunque manca a queste l'osservazione, manca il loro principio.

Nello studio dunque di tali scienze, è necessario non istituire alcun ragionamento, che non muova da un'accurata osservazione della percezione, e della cosa percepita; e quindi porre

par che talora non degno scendera i doti ne' tempi cristiani. *Invenire* per loro era *in rem venire*, venire, cadere colla mente, colla osservazione or più or meno spontanea o riflessa, sopra una cosa, sopra un ente non prima veduto, appartenga esso al mondo ideale o al mondo reale, giacchè la parola *res* esprimeva *Quanto per mente e per occhio si gira*. Gli stessi iddii non erano a loro più che inventori: onde *omnium artium inventor Mercurius* (Ceca. D. B. G. 6. 16), *oleaque Minerva Inventrix* (Virg. G. 1. 18), ecc. forse perchè il solo Giove, Dio supremo, era la Verità sostitente, onde ogni vero dimana, il creatore della materia prima, onde tutti i corpi derivano.

(1) Ved. *Logica*, nn. 948-951.

* (2) Dall'obbligo dell'osservazione imposto al filosofo non va esente il letterato e l'artista: chè nessuno toccò mai la cima d'arte qualsiasi senza una gran forza e pazienza d'osservare e meditare, unita al sentire e all'immaginare potente. Certamente differisce di molto il modo d'osservare dell'artista da quello del filosofo, e l'analisi di tal differenza può bene esercitare l'ingegno indagatore de' principj del bello; ma la diligenza e la perseveranza o la profondità dell'osservare è indispensabile all'uno e all'altro.

la prima e principal cura in questa osservazione medesima, sulla quale deve erigersi la scienza ».

Da quel principio deriva il criterio, con cui si possono mettere alla prova le dottrine che a tali scienze appartengono, per conoscere se sono vere o false, solide o insussistenti, e questo si è ricondurre tutti i ragionamenti alla percezione della cosa, e riconoscere se da questa legittimamente derivano.

L'esperienza dimostra che tutti gli uomini sanno più o meno ragionare, ma non sanno osservare, e la maggior parte de' ragionamenti non sono sbagliati per la forma logica, ma perchè l'osservazione accurata non li sorregge, e quand'essi dovrebbero muovere da questa, muovono in quella vece da supposizioni, o da principii astratti, che malamente si surrogano ai dati dell'esperienza che mancano.

L'osservazione è interna od esterna. L'osservazione interna ha per sua materia l'intuizione e gli oggetti intuiti, i sentimenti, le percezioni, e tutto ciò che l'uomo percepisce in se medesimo: onde essa è il fonte delle prime scienze filosofiche, quali sono l'Ideologia e la Psicologia.

L'osservazione esterna è il punto di partenza di tutte le scienze fisiche * (1).

3.*

Osservazione esterna (2).

Una delle cause che hanno ritardato il progresso delle cognizioni per secoli, si fu il tentativo di erigere un edificio talor

* (1) Al poeta e all'artista, che devono attingere le loro ispirazioni dalla natura esterna e interna, fa d'uopo non meno l'interna che l'esterna osservazione: ma il prevalere dell'una o dell'altra, e i varj modi del prevalere danno un colore suo proprio a ogni poeta e artista. Non è dubbio poi, che dal Cristianesimo l'osservazione abbia preso e possa e debba prendere un nuovo slancio, sì per la profondità come per l'ampiezza della veduta, avendo la luce soprannaturale non solo rivelate nuove verità, ma eziandio nuovi rapporti onde le cose s'inestricano fra loro, e si connettono coll'uomo e con Dio.

(2) Ved. *Logica*, n. 947.

anche colossale, senza possedere la materia necessaria con cui costruirlo * (1).

Quindi la regola: « lo scienziato non presuma di ridurre a compiuto sistema qualche genere di cognizioni, prima di possederne tutta la materia necessaria. Giustamente il Bacone rassomiglia alle tele di ragno i lavori degli scienziati che fanno altramente (2). E qui ritorna pure l'avvertimento del Galileo: « Non bisogna formarsi architettonicamente nel proprio cervello il sistema delle leggi della natura, e poi pretendere ch'ella ci debba ubbidire; perchè le chiniere del nostro cervello non hanno ragione nelle sue dimostrazioni; le immaginazioni non dimostrate nè dimostrabili restano sempre tali. Bisogna non figurare le cose quali bisognerebbe che elle fossero per servire al nostro proposito, ma accomodare i nostri propositi alle cose quali elle sono ».

4.°

Osservazione interna (3).

... Fu trascurata l'osservazione interna, onde accadde che le scienze che a quella si appoggiano non progredirono. E quello che più deve far meraviglia, si è il vedere che tali scienze furono anzi immiserite e riempite di superficialissimi pregiudizi da quegli stessi, che proclamavano con più d'ostentazione il metodo osservativo e sperimentale. La ragione fu, ch'essi pregiavano l'osservazione esterna, ma non conoscevano l'osservazione

* (1) Il raccogliere la necessaria materia costa tempo, pazienza, fatiche indecibili, mentre l'architettare è rapido o quasi improvviso, e reca gran diletta all'immaginazione o all'amor proprio; onde più facilmente siamo tratti a questo che a quello, e diveniam somiglianti ai fanciulli che fan loro architetture o edificj d'un giorno, edificj di carta, o di neve, o anche di fango.

(2) *Qui tractaverunt scientias, aut empirici aut dogmatici fuerunt. Empirici, formicae more, congerunt tantum et utuntur; rationales, araneorum more, telas ex se conficiunt. Apia vero ratio media est, quae materiam ex floribus horti et agri elicit, sed tamen eam propria facultate vertit, ac digerit* (*Novum Organum*, Lib. I).

(3) *Ved. Logica*, nn. 951-952.

interna. Predicavano e celebravano l'osservazione in generale, ignorando quella specie d'osservazione che sarebbe stata loro opportuna. Non avendo dunque posto l'animo che all'osservazione esterna, che vale per le sole cose materiali e non per lo spirito, accadde loro;

1° d'isterilire le scienze metafisiche, rigettando alcune cose che l'osservazione esterna non dava;

2° di materializzarle, e guastarle, trasferendo nella sfera delle cose spirituali quello che era lor dato dall'osservazione esterna, e che non poteva appartenere che alle materiali.

I filosofi di cui parliamo si limitarono talmente all'osservazione esterna, che alcuni di essi giunsero a negare l'interna, e fu bisogno affaticarsi a dimostrare che anche questa ci potea essere * (1).

L'osservazione interna è più difficile e delicata dell'esterna; l'uomo ha bisogno di grande vigilanza sopra di sè per cogliere gli sfuggevoli fenomeni del suo spirito; talora non può coglierli direttamente, o deve indurli per via indiretta; solo con questo modo indiretto d'osservazione, o piuttosto d'induzione, egli trova la natura della materia e quella del sentimento animale, spogliando l'una e l'altro degli elementi intellettivi che egli vi aggiunge nel percepirli.

E qui convien notare, che la difficoltà dell'osservazione interna e dell'arte di farla servire alla scienza non nasce solo dalla qualità dei fatti, talora *tenui*, talora *sfuggevoli*, talora *complessivi* (i quali non si possono semplificare senza distruggere), come sarebbero le funzioni dell'animalità; ma ancora da questo, che le stesse facoltà intellettive, che s'adoperano nell'osservare, aggiungono del proprio alla cosa osservata, onde, per conoscere questa nella sua purità, dee sopravvenire una *riflessione* critica, che spoglia la cosa osservata di tutto ciò che ci ha messo la stessa osservazione.

* (1) Se l'uomo sovente non fosse un complesso di contraddizioni o incoerenze le più inesprimibili, direbbesi che cotai filosofi non fecero mai, nè immaginarono mai possibile un esame di coscienza, quell'esame che ogni giorno a' suoi discepoli faceva far Pitagora, il quale anche per essi è un filosofo.

Finalmente il filosofo che tratta delle scienze fondate sull'osservazione interna trova gran difficoltà a farsi intendere per quanto procuri di parlare esattamente, perchè il mondo interno non ha un vocabolario così fisso e ricco, come il mondo esterno; e però gli riesce sommamente malagevole trovare il modo di dirigere l'attenzione di quelli a cui parla sui fenomeni interni de' quali parla. Coloro che l'ascoltano, per intenderlo devono rientrare in se medesimi, e trovare in sè que' fatti o que' fenomeni osservati ed espressi dal filosofo; ma in quella vece, credendo essi di porre l'attenzione su quelli, ne osservano degli altri; e così chi parla e chi ascolta non s'intende. Il che nasce dall'inefficacia delle parole, e dalla difficoltà di rilevare con sicurezza quali sieno i fatti che esse esprimono; chè l'uomo non può legarli alle parole se non facendo uso della stessa osservazione interna; laddove i fatti esterni s'intendono legati ai vocaboli in più modi, cioè in tanti, in quanti si percepiscono co' vari organi sensori * (1).

5.*

*Insufficienza della sola osservazione analitica
nello studio delle nature spirituali (2).*

Sono già ben due secoli, che l'umano ingegno analizza; perchè sono oltre due secoli, che le scienze fisiche e materiali acquistarono maggioranza sulle intellettuali e morali. Onde queste provarono i funesti effetti di quel metodo analitico, che,

* (1) Tante difficoltà, che rendono sì malagevoli i progressi dell'interna osservazione, quanta ammirazione e riconoscenza dovrebbero destare in noi per que' generosi, che sanno superarle! Eppure quelle stesse difficoltà, e specialmente quella dell'insufficienza della lingua a significare distintamente e adeguatamente il mondo interiore, fan ch'essi, quando pur non sono fraustati e perseguiti, sian molto meno ammirati e riveriti di coloro che dan qualche passo nell'osservazione esterna, nell'osservazione della superficie della cosa. Tanto più affettuosa o profonda si volga a loro la gratitudine e reverenza de' pochi buoni e sapienti.

(2) Vedi *Psicologia*, Vol. II, n. 1114.

quando prevale a segno da escluder la sintesi, è insufficiente a rinvenire certe verità, e se vuol fare quel che non può, parlorisce errori. E verità alle quali vien meno l'analisi quando è scompagnata dalla sintesi, sono appunto molte di quelle che hanno per loro oggetto la natura e le leggi degli spiriti, i quali semplici come sono, non si lasciano dividere in parti materiali. Per fermo, lo studio delle nature spirituali non può procedere innanzi utilmente colla sola analisi, e molto meno con un'analisi materiale. Laonde la prostrazione, in cui dopo la scolastica caddero le scienze che riguardano gli spiriti, si dee reputare appunto a queste due cause: 1° ad essere state trattate esclusivamente per via d'analisi, dimenticata la sintesi; e 2° ad essere state trattate con quella specie d'analisi, la quale ben si conviene alla materia che è molteplice, non allo spirito che è semplice ed uno * (1).

6.*

Necessità del meditare (2).

Niuno molto impara se molto non medita: l'assiduo meditare è l'unica e universale via del sapere * (3).

* (1) Il Professore P. Paganini, in alcuni suoi pregevoli ragionamenti sulle intelligenze angeliche letti alla R. Accademia Lincea, si aprse l'occasione a dir molte belle cose intorno al difetto qui notato. E in un dotto commento su quel passo del Paradiso, dove Dante dice che in schiere degli angeli ceduti (XXIX, 51)

Turbò il subietto de' vostri elementi,

dopo avere accennato il legame che vider l'Alighieri tra le scienze fisiche e le metafisiche, finisce con queste notevoli parole. « Il dominio degli spiriti e puri nelle cose materiali, e l'origine di certe forze che su esso si mantengono, sono due grandi misteri: i quali forse si compenetrano in uno, e quest'uno è riservato di vedersi svelato, quanto all'intelligenza nostra è possibile, allorchè i metafisici s'intenderanno un po' più di fisico, e i fisici di metafisica, e tutt'e due di teologia ».

(2) Vedi *Logica*, nn. 881-882.

* (3) Anche Alessandro Manzoni nello brevi e aureo norme che si fa prescrivere da Carlo Imbonati per toccare la cima della virtù e dell'arte, pone

Il meditare che istruisce, non consiste nell'esercizio della sola memoria e dell'immaginazione; la materia del sapere conservata dalla memoria, vale assai poco, se non è lavorata dalla meditazione del pensiero: l'immaginazione è utile soltanto quand'è dominata dalla forza del pensiero stesso; ella è la serva di questo, e ogni qual volta ne scuote il giogo nuoce gravemente alla scienza, a cui sostituisce l'illusione e l'errore* (1).

Chi dunque vuole istruirsi, *impari a meditare*; e imparerà

a) Colui che s'esercita a tener fermo il pensiero sopra quel problema che si propone.

Perocchè una delle cagioni più comuni che impediscono agli uomini l'acquisto della scienza, è il non saper essi mantener il pensiero entro i limiti del quesito proposto, fino ad averlo pienamente risoluto. E non sanno far ciò perchè non vi si sono esercitati; e non vi si sono esercitati, perchè i loro maestri non fecero loro conoscere l'importanza di questo indugio, e la facilità d'uscire dalla quistione e passar inavvedutamente in altra. Quindi la sconnessione de' comuni discorsi. Non è biasime-

fra le prime quella del *meditare*; a cui fa seguir la norme del modo di meditare, e della coerenza del vivere col meditare:

Sentir, riprese, e MEDITAR: di poco

Esser contento: da la meta mai

Non torcer gli occhi: conservar la mano

Pura e la mente: de le umane cose

Tanto sperimentar, quanto ti basti

Per non curarle: non ti far mai servo;

Non far tregua coi vili; il santo Vero

Mai non tradir; nè proferir mai verbo

Che plauda al vizio, o la virtù derida.

* (1) Dante, che, poeta e insieme filosofo, voleva essere dalla immaginazione aiutato e obbedito, non vinto e gabbato, tosto che accorgevasi delle insidie di quella sospiriciosa, faceasi dire da Beatrice (Parad. I, 88-90):

. . . Tu stesso ti fai grosso

Col falso immaginar, sì che non vedi

Ciò che vedresti, se l'avessi scosso.

vole il passare da un discorso all'altro volontariamente; ma il passare da un argomento all'altro senza accorgersene, o, peggio ancora, persuadendosi di stare nel medesimo, è sconcezza dannosissima. Nuoce anche all'umana concordia, come apparisce ne' consigli deliberanti, dove i più di quelli che parlano, escono del seminato, e l'uno crede d'opporli all'altro, insistendo in quello di cui l'altro non ha punto parlato —

b) Colui che non conchiude la meditazione prima d'averne conosciuta la verità che cerca.

Tenere a lungo il pensiero nella questione riesce molesto: per cessare da sò questo incomodo gli uomini precipitano alla conclusione: asseriscono quello che non hanno ancora veduto col pensiero. È un carattere degli uomini inventori il fermo proposito di voler vedere come la cosa è: essi la riguardano pazientemente, non asseriscono prima d'averla colta nella sua intima costruzione. Allora dicono: ella è così, ed hanno trovato —

c) Colui che si studia di mantenere in tutti i suoi pensieri la coerenza.

Non c'è cosa più obrobriosa all'ingegno umano della contraddizione; eppure pochi sono gli uomini che non ci cadono. Uom che spesso sia incoerente a se stesso, è privo di carattere, e di forza intellettuale e morale. Ad ottenere la coerenza de' pensieri e delle opere, è necessario farne un frequente esame, col costante proposito d'evitare ogni incoerenza. Seneca avverte, che con questo solo s'arriverebbe a possedere la verità e la virtù; poichè non c'è nulla che possa essere appieno coerente, fuori della verità e della virtù * (1).

* (1) Di qui la bella frase de' Latini *constare sibi* nel senso di essere coerente con sè, e insieme virtuoso; onde Cicerone fa voto « *ut constare in vitae perpetuitate possimus nobismetipsis, nec in ullo officio claudicare* (Off. I. 33). Di qui il sinistro senso della frase opposta *impar esse*; onde assai grave è quel rimprovero d'Orazio, *Nū fuit unquam Sic impar sibi* (I Sat. III, 18. 19); o compassionevole è pure quell'accusa che fa a se stesso il Petrarca, dicendo:

Da me son fatti i miei pensier diversi.

Uno de' mezzi, coi quali l'uomo può sciogliere la propria mente da molti pregiudizj e da' legami delle consuetudini sensibili, si è l'esercitarsi a considerare le cose non solo come sono, ma come potrebbero essere.

Il trovare colla mente i diversi *modi possibili contrari agli apparenti*, rende la mente libera al movimento, e le apre davanti un campo infinito di cognizioni e d'invenzioni.

La *consuetudine sensibile*, cioè il veder le cose di continuo in quel solo modo nel quale i sensi le presentano, produce due disposizioni contrarie all'acquisto del sapere:

1° La prima, che l'uomo avvezzo dall'infanzia a percepire le cose sensibili, non ne prende alcuna meraviglia, e quindi non muove intorno ad esse alcuna quistione, non gli viene pure in mente d'interrogare se stesso sulla ragione perchè le cose sieno così, e non sieno in altro modo;

2° La seconda, che nel pensiero dell'uomo nasce il pregiudizio abituale, che le cose sieno necessariamente come sono, e non possano essere altrimenti. Laonde se voi dite a un rozzo alpigiano, che la terra gira e il sole sta fermo: che ci sono gli antipodi, o simiglianti cose, il primo sentimento che si risveglia in lui è quello che voi vogliate cauzonarlo, o che abbiate perduto il senno.

Queste abitudini sono ostacoli all'imparare * (2). Vedemmo che la stessa arte d'esperimentare deve essere preceduta e gui-

(1) Ved. *Logica*, n. 990.

* (2) L'abitudine a vedere e pensare sempre le cose di un modo, di quel modo che ci stanno attorno, è uno de' più dannosi pregiudizj non solo nelle scienze, ma anco nella letteratura e nelle arti. Chi p. es. avvezzo a sempre conversare cogli antichi classici greci o latini, s'induce a credere che non v'abbia altro tipo di bellezza, per gli scrittori e per gli artisti, fuori della bellezza greca o latina; chiude ingiustamente e miseroamente il pensiero e l'affetto alle ispirazioni e alla gioja che gli potrebbero venire dalle più alle

data dall'immaginazione intellettuale dello sperimentatore, che si va figurando i *modi possibili* del fatto che cerca, e così con varie ipotesi dirige l'esperienza, cimentando prima quelle che gli pajono più probabili.

C)

MODO D'ESPORRE LA VERITÀ.

I.*

*L'esporre la verità con metodo lucidissimo
è a' nostri tempi imperioso bisogno* (1).

Pare a noi già venuto il tempo, nel quale agli scrittori sia imposta una felicissima necessità non pure di dir cose vere, ma di esporle ancora lucidamente, l'una dall'altra traendole per logica deduzione. Imperocchè l'intendimento si è universalmente svolto nelle nazioni incivilite, e già indirizzato a quel corso, dal quale i pruni degli antichi errori, e i vepri degli ereditarij pregiudizj l'indugiarono grandemente; e l'uman genere da tristissimi sperimenti scaltro, diffida or più che mai della scienza dell'uomo, e vuole, per prestarvi fede, che ella scorra limpida, connessa e logicamente giustificata * (2). Egli è veramente l'ordine logico

bellezze del Cristianesimo. Chi nello stesso Cristianesimo non sa immaginar nulla di naturale, di conveniente, di grande, fuor di ciò che s'uniforma alla lingua, agli usi e costumi, alle opinioni e ai rapporti sociali del proprio paese, sarà straniero alle molteplici forme del bello che il Cristianesimo prese a disvolgere nelle varie nazioni, e per quanto possa assottigliare e acuire il discernimento del proprio giudizio, e il gusto, lo eserciterà in un breve circolo, che non potrà mai soddisfare a quell'istinto, ormai divenuto al forte, di salire alle fonti del Bello universale.

(1) Ved. *Filosofia del Diritto*, Vol. I, pag. 175. 176.

* (2) *Lucidezza* e *Ordine* furon sempre tenute condizioni d'ogni bellezza. Perciò gli antichi a una delle Grazie diedero il nome di *Aglaja*, che greco-mente significa tanto *splendore* quanto *bellezza*; e Orazio disse elegantemente *venus ordinis* (A. P. 42), quasi *bellezza, grazia, sorriso dell'ordine*. E poichè

quella maggior guarentigia che aver si possa contro all'errore. Il quale essendosi reso più sottile per la stessa cresciuta industria e sottilità delle menti, eccita di conseguente un maggior sospetto di sé io tutti gli uomini creati alla verità, e li muove a più strettamente richiedere da chi favella rigore di prove e schiettezza di concepimenti e di deduzioni. Oltre di che gl'intelletti, gustato una volta quanto sia bello, efficace ed umano un ragionare distinto e perspicuo, non possono più sostenere la noja di confusi ed affastellati concetti, di asserzioni involute ed equivoche, o di un linguaggio che, privo di proprietà e di precisione, dice troppe cose alla volta, e niuna d'esse nè a suo luogo, nè chiaramente. Laonde se questa nostra età ha le sue pecche anch'essa, come tutte le altre, che la precedettero; almeno io ringrazio Iddio, che ella non abbia quella di tollerar de' maestri, i quali nelle maestose tenebre d'un loro ragionare intralciato e convenuto, e d'un gergo cavilloso, cerchino ad un tempo di mantellare la propria ignoranza e di esercitare il monopolio della scienza. E però vengano pure, che grandemente è a bramarsi, tutte le umane e le divine cose in sincero stile espresse, con logico dirittissimo andamento, da' più semplici loro principj fil filo traendosi. Conciossiachè quante questioni inutili con ciò solo non iscompaiono? quante non mutano affatto il loro stato, in altre cangiandosi? quante finalmente, tostochè enunciate, sono anche bell'e sciolte? e quanti poi astiosi dibattimenti di scuole, quante cittadelle di parti, quante pesanti armature di magisterj, introdotta sola un po' d'analisi nei

fato e ordine non cose propria solo della Verità, non potendosi concepir nell'errore altro che tenebra e disordine, indi apparisce quanto bene la bellezza sia da Platone stata detta, *splendore della verità*, e dal N. A. nel ragionamento sull'Idillio, preclara manifestazione dell'*ordine della verità*; e quanta esagerazione sia nel Monti, che piange *L'arido vero, che de' vati è tomba*; o nel Leopardi, che chiama *atra la face del vero*; o in quell'altro infelice poeta, che grida alla sua sfuggita giovinezza: *Rendi al mio crin le floride Ghirlande, che scompose La scarna man del ver.*

trattati, quasi fosse l'invenzion della polvere, cessar debbono interamente, guadagnandone luce di vera certezza le menti, concordia dolcissima gli animi, e danno e rovina solo la presunzione stridente, abbandonata in pubblico, sparuccata e stogata, al popolare diletto!

2."

Necessità di ridurre al minimo numero possibile le questioni (1).

Una delle maniere di semplificare le questioni filosofiche è quella di chiarire le idee e di ridurre a poche le difficoltà, come pure le stesse quistioni. Perocchè troppe sono le forme sotto cui si possono presentare, ed ogni nuova forma si toglie per una nuova questione, sebbene ella sia la medesima. Ciò nasce massimamente dalla natura della lingua, che somministra innumerevoli maniere e forme al pensiero stesso. Quelli che vogliono fare una pompa vana ed inutile di dottrina, cercano anzi di moltiplicare a centinaia le questioni, gli argomenti e le obbiezioni. Meschina pompa! non può cagionare stupore che agli idioti: è peggiore della pompa di quel pazzo che spezzava tutto ciò che gli veniva alle mani in minuti pezzi, dicendo di moltiplicare così il numero degli oggetti da lui posseduti *(2):

(1) Ved. *Nuovo Saggio*, ecc., n. 67, nota.

* (2) Sarebbe mai possibile, che a forza d'annini, a forza di scomporre e dividere la scienza che a' nostri maggiori si porgeva come un tutto da cogliersi collo sguardo di ampia sintesi, a forza di suddividerla in altre e altre scienze, ciascuna della quali avesse una speciale cattedra, e suo professore che alla sua volta di nuovo la sminuzzolasse in altri frammenti da consegnarsi ad altri professori, ciascuno de' quali, tutto solo e da sé, trattasse con germanica erudizione il suo argomento, senza mai volere intendersi cogli altri, senza che il chimico ormai volesse più aver che fare col fisico, il matematico col filosofo, ecc.; sarebbe mai possibile, dico, che una nazione a questo modo potesse venire a risomigliare il pazzo descritto qui sopra? Noi saremmo tentati a temere di tanto, se quelle supreme verità, a cui si raggruppano tutte le altre, non ci fossero state garantite per sempre dall'Autore del Cristianesimo, che è l'Autore della Verità, anzi la Verità stessa.

*Lode della brevità e parsimonia
amata dagli antichi scrittori (1).*

La brevità e parsimonia è conforme allo stile degli antichi ecclesiastici scrittori. Tra essi S. Cipriano, parlando della maniera con cui compose il suo libretto d'esortazione al martirio, scrive nella lettera a Fortunato a cui lo dirige, non aver toccati che i puni principali dell'argomento, « acciocchè non sembri che io abbia voluto mandarti un trattato, anzi che dare materia a quelli che di farne trattati avesser vaghezza; ciò che torna ad uso de' singoli con maggior utilità. Perciocchè se io dessi la veste bella e fatta, un altro dovrebbe usare la veste mia, e forse non riuscendo bene al suo dosso, meno opportuna la riputerebbe. Ma ora io non feci che mandarti della lana e della porpora tolta da quell'Agnello, dal quale noi fummo redenti e vivificati; onde tu te ne farai a tuo piacimento una tunica, e n'avrai più allegrezza come di veste tua propria e casalinga; e anche agli altri darai di ciò che ti mandiamo, acciocchè possano farsene anch'essi a loro volontà » (2).

(1) V. il volume intitolato *Ascetica*, Pref. p. 24.

*(2) Parlando del volume Rosminiano, dal quale furono tolte le citate righe, Niccolò Tommaseo osservava in una sua lettera:

« Bella la similitudine di S. Cipriano, che dice d'offrire non la veste bell'e cucita, ma la lana e i colori; ciascuno ai suo dosso l'adatti; e di quella materia a di que' fregi ne fornisce anco ad altri: perchè questo fanno tutti gli edentori degli ingegni e dello animo; questo coll'esempio suo c'insegnò fare Cristo. Nel germe la fecondità; e da un suo germe, gormogli e gran piante a mille. Questo intendeva nell'*Ascetica* S. Caterina da Siena; questo intendono in ogni disciplina interiore e esteriore tutti coloro che sono ispirati e che ispirano: il contrario di questo è la pedanteria e l'arroganza, la servilità o la tirannide ».

4.*

Se nel ragionare sia opportuno l'uso del ridicolo (1).

Uno de' mezzi esterni più nocevoli al retto andare della riflessione e della volontà è il *ridicolo* adoperato a impedire l'assenso da darsi, o a svelle l'assenso già dato alla verità.

Il ridicolo

1° distrae la riflessione dalla quistione, facendola cadere su cose accessorie o straniere ad essa, il che impedisce quel serio pensare, col quale solo per lo più si coglie il vero;

2° solleva la passione dell'amor proprio contro la verità, minacciando di coprir di vergogna colui che assente a un dato vero, e di farlo passare per uomo dispregevole, retrivo, o da scherno;

3° chi sta sul ridicolo è avuto facilmente per uomo di spirito e d'ingegno; e co' suoi tratti frizzanti s'acquista certa autorità, a cui altramente non potrebbe aspirare. Questo incita gli uomini che possiedono questa dote superficiale, a darsi ai motti arguti o improvvisi, cui molti scambiano per ragioni;

4° Il ridicolo trae seco una cert'aria di superiorità e di disprezzo degli altri; il che solletica oltremodo l'orgoglio e l'arroganza di colui che l'usa, e impone pure agli altri. Il Voltaire a questo modo, con sì poca dottrina, e con tanta bassezza d'animo, giunse ad essere riguardato come l'oracolo del suo secolo!

5° L'uomo che si lascia vincere dal ridicolo, nello stesso tempo che fa un atto di viltà, crede di partecipare di quella superiorità vanagloriosa, che si dà colui che usa il ridicolo * (2).

(1) Vedi *Logica*, n. 298-300.

* (2) Da' cinque anzidetti pericoli, che ben meditati darebbero un trattato, si pare abbastanza l'indole d'un avversario, che a' nostri giorni è così facile a incontrare quasi dappertutto, senza eccezione di classe o di ordine sociale qualunque si sia. Il primo de' cinque pericoli dovrebbe star nelle menti in ispecie a coloro che dirigono le assemblee o le tornate dove si tratta della cosa pubblica, di ciò che il nostro paese ha di più caro e più sacro. Gli altri

Si può mai usare il ridicolo contro l'errore e a difesa della verità?

Si può a queste condizioni:

a) Il ridicolo, da se solo, non costituisce alcuna prova; pur qualche volta insinua una certa congettura. Trattata dunque la questione seriamente, si può aggiungere con utilità il ridicolo a muovere anche in questo modo gli animi contro l'errore, cessando allora il pericolo di divertire la riflessione dalla questione già sciolta; che anzi con esso appunto ella si concentra * (1).

b) Il ridicolo superbo e disprezzativo delle persone è sempre riprovevole. Ma ve n' ha un'altra specie, il modesto, piacevole ingegnoso e gentile, e questo si può usare come il sale, con lode.

Nondimeno prima di tutto è da formare noi stessi, e gli altri che da noi dipendono, alla riflessione seria, a quella riflessione che esamina le questioni coscienziosamente, e non si lascia distrarre dalla sostanza della medesima per badare solo ai lati accidentali e relativi.

quattro dovrebbero sempre esser presenti agli educatori della gioventù, alla quale s'addice di crescere nè superficialmente o malignamente vaga d'irridere, nè puerilmente o vilmente trepida d'essere irrisa.

* (1) Per questo, anco gli scrittori che si danno all'uso del ridicolo con buona intenzione, gli autori di anime oneste, non ottengono il loro scopo, quando non sieno circondati a sorretti da scrittori che facciano manifesta e chiara e amabile la verità e la virtù. Nè Giovenale, per es. potea far frutto in un popolo, a cui non predicavasi altra virtù che la stoica, cioè virtù impossibile a porsi in alto, da panegiristi della tempra di Seneca. La comedia stessa, come osserva il N. A., può distruggere il vizio o menomarlo col ridicolo, non mai edificar la virtù: arma distruttrice è il ridicolo: nè al ridicolo poi si prestano egualmente tutti i vizj.

CAPO V.

ESEMPI DI PROSA SCIENTIFICAMENTE DESCRITTIVA * (1).

ARTICOLO I.

DESCRIZIONI DI COSE FISICHE.

1.*

La luce che fa l'ufficio del disegnatore (2).

Le cose esteriori rimbalzano la luce all'occhio nostro da ogni loro punto; le più estese rimbalzano un maggior numero di raggi luminosi; i quali, quando le varie cose si hanno alla stessa distanza dalla pupilla, coprono uno spazio maggiore nella medesima. Or dunque le cose vedute, che sono alla stessa distanza, vengono dalla luce segnate e dipinte di una grandezza proporzionata a quella che hanno veramente esse medesime (3).

* (1) Poichè una tra le principali facoltà dell'eccellente pensatore e scrittore è quella di osservare attentamente gli oggetti e i loro atti diversi, e oggetti e atti descriverli con vocaboli propri, chiari e evidenti, ci piacque scegliere dalle opere del N. A. alcuni tratti descrittivi che ci paiono degni di studio e imitazione. E perchè la facoltà dell'osservare e descrivere fedelmente non era in lui parziale e monca, ma compiuta e intera, riferendosi non solo ai fatti esterni, ma ancor agli interni così nelle regioni della semplice natura, come in quelle soprannaturali della grazia, abbiamo voluto con tre articoli richiamare il pensiero a quelle tre specie d'osservazione, che troppo raramente si rinvencono in un uomo solo.

(2) V. *Nuovo Saggio*, ecc., Vol. II, pag. 349-352.

(3) Intesa bene questa teoria della visione, il celebre problema di Molinæz, « se colla sola vista si possa distinguere la sfera dal cono prima distinto col tatto », facilmente si risolve. L'occhio è puro tatto; egli percepisce la figura egualmente che il tatto della mano, ma lo percepisce d'una

Il disegno dunque, che la luce imprime sulla nostra retina, delle cose visibili, le quali sono ad una medesima distanza dall'occhio, è simile a quello che fa l'ingegnere quando ritrae la mappa di un tratto di paese; il quale sopra una carta il riporta, delineandolo a una scala minore, ma le proporzioni delle parti conserva perfettamente. Così nella retina nostra si delineano i corpi esterni, a una scala assai minore bensì, ma che mantiene accuratamente la proporzione.

E nel ritrarre d'un tratto la scena delle visibili cose a scala minore, ma in egual proporzione, la luce e l'occhio operano così bene d'accordo, che quelle macchinette trovate per recare appunto d'un tratto un disegno da una scala maggiore ad una minore qualsivoglia, non sono poi che un'imitazione di ciò che videsi far prima e con più perfezione dalla natura —

Chi guarda un disegno topografico, conosce la grandezza de' luoghi, se ha chiara idea della scala su cui sono riportati, cioè della proporzione di questa colla scala della grandezza naturale. Ma il giudicare, sopra una carta, della grandezza di un tratto di terra quasi direi intuitivamente, non è sì agevole né spedito, come il misurar le grandezze delle cose sulla carta che ne dà l'occhio; perchè questa carta dell'occhio ci è sempre presente, e nell'applicarla noi ci esercitiamo continuamente, e il tatto con leggier fatica rottifica e riprova di continuo le nostre sperienze e i giudizj delle grandezze medesime.

E di più avvi questa differenza tra il vedere un paese ritratto in carta, e il percepire i corpi esteriori mediante la percezione della retina nostra tempestata a macchie di vari colori dalla luce che viene rotta variamente ne' corpi e riflessa alla pupilla; che la carta è al tutto staccata dal paese ch'ella porta su di sè disegnato, e non ha de' fili, per dir così, che al

dimensione minore. De' segni dunque della sfera e del cubo, che la luce imprime sulla retina, l'uno è circolare, l'altro rettilineo; cioè hanno una disposizione tra loro simile a quella che ha trovato il tatto della mano. È dunque certa l'opinione del Leibnizio che risolveva quel problema affermativamente.

paese stesso la congiungano; mentre i lineamenti dipinti nell'occhio hanno coi corpi percepiti dal tatto una connessione mirabile e fisica: poichè i raggi della luce, partendo da' corpi, congiungono questi colle impressioni che soffre l'occhio; non già perchè l'occhio per questi filamenti luminosi, che passano dal corpo a lui, esca di sè, o percepisca altro che l'estremità di que' fili; ma bensì perchè queste estremità vengono, con indicibile prontezza e fedeltà, alterate e mutate, stante tale comunicazione, da ogni moto che succede nel corpo, e massime dalla mano che tocca i corpi * (1).

2.*

Relazione delle mutazioni de' colori colla varietà de' nostri movimenti (2).

Se voi mirate il colore e la forma d'un grande edificio dalla lunga, esso forse vi parrà un punto appena visibile, biancheggiante in mezzo all'azzurro d'una montagna alta di dietro a lui. Movelevi, avvicinatevi; il punto bianco si dilata, prende una forma, si spiccano i suoi contorni, quando gli siete vicino voi ne vedete tutta la grandezza. Ora le mutazioni succedute in questa superficie colorata, unica scena del vostro occhio, i punti e gli scacchi de' vari colori, che a misura del vostro muovere si dilatano, si distinguono, si figurano; tengono un rapporto costante, come dicevamo, con tutta la varietà de' movimenti che voi fate.

Il moto non ha alcuna somiglianza col colore; sono diversi del tutto, come il sapore ed il suono. Nulladimeno quel rapporto costante che tengono i colori, e massimamente i chiari e gli scuri, co' movimenti, fa sì che la variazione de' colori ci sia indizio e segno certo a conoscere e misurare lo stesso movimento.

* (1) Tutta questa descrizione, che dà alla luce spirito e atto di così gentile disegnatore, ci pare notevole non solo per esattezza, ma anche per novità e vaghezza, e per un certo brio poetico, che rammenta quella mosca Virgiliana che in tutti gli oggetti della natura spira un soffio di vita e d'intelligenza.

(2) V. *Nuovo Saggio*, ecc., Vol. II, pag. 354-356.

I colori per tal modo si fanno come una lingua, colla quale la natura ci parla, e manifesta le lontananze e le grandezze; e questa lingua naturale è foggjata alla stessa guisa della lingua artificiale.

Nella lingua artificiale noi usiamo parole ad esprimere idee; ma le parole sono de' suoni materiali, che non hanno alcuna similitudine colle idee, le quali sono pensieri dello spirito. Tuttavia le parole fanno l'ufficio di *segni* delle nostre idee; e incontanente che noi udiamo proferir le parole, ci pare, per forza d'abitudine, di ricever pure le idee in uno colle parole; chè noi le uniamo a quelle, facendo quasi di quelle due cose l'oggetto d'un solo pensiero. E le parole sono atte a prestarci quest'ufficio per un rapporto costante e analogico, che noi abbiamo convenuto tra queste cose così disparate, le idee e i suoni articolati. Medesimamente avviene ne' colori pe' chiari e per gli scuri; questi sono come altrettante parole, che manifestano le lontananze de' corpi da noi, e il movimento o fatto o necessario a farsi per avvicinarci a loro, in virtù d'un'analogia tra queste cose * (1).

Se vogliamo facilitarci l'intelligenza della percezione, che l'occhio o piuttosto la sagacità animale fa delle distanze, ricorriamo ad un'altra similitudine; rassomigliamo i vari colori, di cui la nostra retina è ome picchiettata, alle lettere dell'alfabeto. Le lettere ch'io formo coll'inchiostro sopra una carta, non hanno alcuna similitudine, non che comunanza di materia, colle

* (1) Questa lingua de' colori più o men chiari o scuri, non forma solamente una gran parte della scienza e dell'arte del pittore, ma altresì del poeta. Raccogliere dalla divina Commedia i versi che esprimono le distanze degli oggetti per mezzo di luce e tenebre più o men forti, di figure più o meno spiccate, darebbe argomento a un volume. Chi non ricorda p. es. i giganti appresi dall'occhio lontano siccome torri (Inf. XX, 20 agg.), e Lucifero veduto quasi un molino a vento (XXXIV, 4-9)? l'Angelo tutto luce, che solo da presso apparisce ben distinto nella faccia e nell'ale (Purg. II, 13 agg.)? i penitenti, che da lunge l'occhio di Dante avviticchia e confonde col sasso ch'essi portano, non potendoli ravvisare come persone? (X, 112 agg.) ecc. ecc.

parole che sono suoni ch'io promuovo per l'aria, facendola incresparsi in minutissime onde, cogli organi della mia gola allora ch'io parlo. E tuttavia gli apici e le aste, e le curve, e i punti che io segno sulla carta hanno virtù di richiamare all'altrui mente parole e idee, e fanno piangere e ridere chi li mira, come i più grandi infortunj e le migliori avventure. Ora ciò fanno non per altro, che per un costante rapporto, parte arbitrario parte d'analogia, fra que' tratti d'inchiestro e le voci che traggon seco le idee; il qual rapporto è regola, secondo la quale il pensiero passa rapidissimamente dalla percezione de' segni neri in sulla carta, al pensiero di ciò che colui che li ebbe segnati ci volle comunicare.

Il simile è de' colori e del movimento: il movimento e il colore non hanno somiglianza di natura. Tuttavia hanno un rapporto d'analogia: io uso perciò de' colori come di altrettanti segni a conoscere e misurare i movimenti, e lo stesso animale lo fa colla sua sagacità istintiva.

Siccome però noi dobbiamo imparare a parlare ed a scrivere, così dobbiamo imparare a discernere coll'occhio le distanze e i movimenti: questo s'impara sotto il magistero della natura, quello sotto il magistero della società (1).

(1) Gioverebbe istituire osservazioni accurate sul tempo che i bambini mettono ad imparare questo riscontro delle grandezze dell'occhio colla grandezza del tatto e colle distanze. Avvertasi che un effetto simile si ottiene in due modi, istintivamente e intellettivamente. Cioè a percepire tali proporzioni si educa 1° la *sensitività* e questo avviene anche ne' bruti, 2° o l'*intendimento*, che è del solo uomo. La sensitività impara a fare quel riscontro praticamente mediante associazioni di *sensazioni*, *fantasmi*, *sentimenti*, *istinti* e *abitudini*: l'uomo accompagna tutto con veri giudizi. L'esperienza dunque dovrebbero tendere a distinguere ne' bambini i progressi di questo due facoltà; il che però è sommamente difficile. Il Cabanis afferma d'avor veduto un ragazzo stupido fornito di occhi sanissimi, che non potè mai pervenire a conoscere col solo occhio le distanze (*Rapports du physique et du moral de l'homme* ecc. Mem. II). So ciò è vero, quel ragazzo doveva esser difettoso non solo nella parte intellettuale, ma ancor nella parte dell'istinto animale.

Quando poi abbiamo imparato l'arte di leggere a colpo d'occhio le distanze, e di rilevare co' segni de' colori la quantità del moto, e quell'arte è fatta piena abitudine; allora ci pare di vedere immediatamente coll'occhio la distanza, e di misurare il moto necessario a percorrerla; sebbene veramente pur altro mai non vediamo coll'occhio che una superficie; ma la rapidità, onde ai colori varieggiati di questa superficie uniamo l'idea d'estensione in profondità, è tale, che sfugge in ultimo alla nostra stessa attenzione; e allora crediamo di vedere la profondità stessa immediatamente: come a colui che legge pare di percepire pur le parole immediatamente, e a chi ascolta pare di ricevere le immagini e idee con quegli stessi orecchi co' quali null'altro riceve che le parole.

3.*

*I segni delle grandezze e delle distanze percepiti dall'occhio
meglio che dagli altri sensi (1).*

Il mio occhio aperto, e intento, vede una scena innanzi a sè: gl'immensi spazj del cielo, la vasta estensione d'una pianura ubertosa, montagne, laghi, fiumi, animali, piante, erbe, infinita varietà d'oggetti. Fra tante cose vede un suo simile; ben piccola cosa, un punto, verso la grandezza di tutta l'altra sfera. Nella fronte di quest'uomo vedo ancora due occhi, membri piccoli di piccolo oggetto. In mezzo degli occhi nota un forellino uero, entro cui sta teso un pannicolo sottilissimo e sensitivissimo che si chiama retina, ed ivi la luce porta la sua mirabile irritazione.

Ora egli è appunto in questa angustissima parete dell'ultima tunica dell'occhio, che quella persona vede me e vede tutte l'altre cose, siccome in un somigliante piccolissimo spazio nervoso io vedo lei e terre e cieli e l'interminato universo.

Pure il mio occhio, che vede l'occhio altrui, o sè in uno specchio, mi dice che quella tela che riceve i colori di tante cose, non è che appena larga una piccola linea; e tuttavia le

(1) V. *Nuovo Saggio*, ecc., Vol. II, pag. 358-359, 356.

cose in essa dipinte mi appajono immensamente più grandi di lei. Come può ella ricevere quella visione? m'inganna ella mostrandomi gli oggetti sì grandi, quando la impressione che riceve è sì piccola?

Tutta questa difficoltà, tutta questa meraviglia svanisce ove s'abbia conosciuto ed inteso il vero sopra esposto, che l'occhio non percepisce le grandezze, nè le distanze, ma solo i segni di quelle, da' quali con rapidità di giudizio passa la mente a concepir grandezze e distanze, e con sagacità d'abitudine istintiva agisce l'animale come se le concepisse.

I segni non hanno bisogno d'essere d'una stessa natura o misura colla cosa segnata; e tuttavia ci possono far conoscere la grandezza di lei, purchè conosciamo la ragione che tiene la grandezza de' segni colla grandezza della cosa. Nel caso dell'occhio, noi conosciamo questa ragione abitualmente, perchè mediante il tatto apprendiamo le grandezze vere delle cose, e formiamo l'abito di riscontrar con esse le grandezze apparenti all'occhio. —

Gli odori, i sapori ed i suoni non possono esserci segul così precisi e così universali come ci sono i colori, a conoscere la presenza e distanza de' corpi, perchè quelle tre specie di sensazioni non delineano in noi immediatamente una superficie corporea bene distinta insieme e continua siccome fa l'occhio * (1),

* (1) Nella *Psicologia* (n. 1563) l'A. nota che i corpi sonori non ci delineano loro figura, « perchè l'onda non parte da ogni punto del corpo sonoro, « ma il corpo sonoro che vibra, produce un'onda sola di cui approdano « all'orecchio alcuni raggi che finiscono in un solo punto, a differenza di « ciò che fa la luce, la quale è mandata da ogni punto del corpo luminoso « come da centro diverso ».

Quanto all'odorato o al gusto, « neppur essi, (egli dice) possono rappresentare le forme de' corpi esterni, perchè gli odori e i sapori non sono « emessi da tutti i punti de' corpi odoriferi e saporosi con legge equabile, « e con giusta proporzione collo grandezza e forma de' medesimi. Non è però « assurdo l'immaginare un animale, al quale, per disposizione del Creatore, « una sensazione di egual loco a quella del suono o dell'odore o del sapore

ma piuttosto danno punti corporei non distinti, mutabili, perfettamente omogenei ed uniformi: e oltracciò perchè tali sensazioni non si possono convalidare, per così dire, col tatto, come avviene di quelle dell'occhio, non avendo gli obbietti consueti del tatto cogli orecchi, col palato e colle nari, quello stretto rapporto che hanno coll'occhio * (1).

Tuttavia l'udito somministra una varietà di sensazioni, che sebbene non abbiano una connessione intima con quelle del tatto, siccome quelle de' colori, tuttavia sono governate da leggi stabili e semplici. Quindi si prestano alla formazione delle favelle. Di che avviene, che come l'occhio mediante il tatto diventa una favella naturale (chè sono le cose che quasi parlano a noi da se stesse coi colori ordinati), ma una favella limitata; così l'udito dia il mezzo all'invenzione d'una favella universale.

« survives a distinguere i corpi con quella stessa accuratezza e precisione, « con cui all'uomo, e ai bruti obe concepiamo, serve la vista. Questo « animale, che dovrebbe certamente appartenere a un altro mondo, a un « altro ordine di cose, avrebbe tanta diversità da' presenti, obe l'immagina- « zione stessa pena ad affigurarselo: perocchè per quell'animale il suono, « o l'odore, o il sapore disuguerebbe i corpi colla stessa regolarità e pro- « porzione della vista, e sarebbe a lui come un vederli distintissimi col naso, « o coll'orecchio, o colla lingua ».

* (1) I sapori, nel presente stato dell'uomo, par ebe al tutto si disingano a farsi indimentori delle distanze, dovendo l'oggetto sapido, per essera veramente tale, toccare immediatamente il palato. Gli odori, quantunque men distintamente e fedelmente de' colori, pur si possono porgere all'uffizio molto meglio de' sapori, massim quando l'olfatto abbia squisitezza speciale: onde il corvo a gran distanza sente in distanza della carogna e vola a essa, e ben ei nota da Virgilio *odora canum vis*, e nella bibbia descrizione del cavallo abbiamo: *procui odoratur bellum*. Molto meglio ancora poi ci potrebbero aiutare i suoni per mezzo de' nuovi strumenti acustici, quando fossero meglio conosciute e potessero quindi porsi a calcolo esatto le variazioni dell'atmosfera. E non pochi belle gradazioni de' suoni che segnano varia distanza potrebbero notarsi in Dante, come il suono della caduta dall'acqua di Flagellante, che prima è simile al ronzio delle pecchie (Inf. XVI, 3), e più avanti s'ode forte *Si che in poc'ora avria l'orecchia offesa* (Ivi, 105).

ARTICOLO II.

DESCRIZIONI D'ARGOMENTO MORALE.

1.*

*Felicità de' due primi sposi innocenti
e impossibilità di raggiungerla nello stato presente (1).*

a)

I soli primi due sposi, onde il genere umano ebbe cominciamento, trovarono nelle loro nozze l'apice della terrena felicità. Usciva l'uomo perfetto nell'anima e nel corpo dalle mani del creatore; l'universo intero era la sua ricchezza, il suo regno. La terra gli produceva spontanea ogni maniera di frutto squisito e saluberrimo; le bestie, i pesci, i volatili ubbidivano al suo cenno, e gareggiavano in trastullarlo. I cieli con la loro volta serena, pieni di luce il giorno, tempestati di stelle la notte, gli facevano padiglione; l'atmosfera purissima, impregnata di soavi fragranze, nutriveva il potente anelito della recente sua vita * (2); i fonti sgorgavano acque perenni dolci e fresche, ed il suolo di vaghi fiori dipinto, e l'eterna primavera, e il tepore costante, e ogni cosa pieno di puro diletto; niente d'avverso, nè malattia, nè dolore, nè penosa cura o sollecitudine. Ma, quello che di lunga mano è il più, tanta prosperità era in suo pieno dominio, ed egli avea la certezza che niun essere poteva rapirgliela s'egli non l'abbandonava: nè il tempo stesso trascorrente adduceva ancora, col batter dell'ale * (3), rovine, non arrecava rughe alla mae-

(1) V. *Scritti varj sul Matrimonio cristiano*, Firenze, 1862, pag. 20-24.

* (2) Il pensiero va tosto ai versi del cantore della Risurrezione: *E quando dalle tenebre La diva spoglia uscita, Mise il potente anelito Della seconda vita*; e confronta la vita del primo Adamo con quella ancor più intera che comunicherà ai redenti l'Adamo secondo.

* (3) Ugo Foscolo, accennando a rovine più ampie, disse: *Il tempo con sue fredde ali vi spazza*. Qui la temperata frase *batter dell'ali* meglio s'accorda a esprimor rovine minori, benchè spesso non meno temute dal mortali: rughe, canizie ecc.

stosa fronte, nè canizie ai biondi capelli, nè spossatezza senile al vigor delle membra; nè alla contenta vita poneva fine la morte. Ed il Creatore, dopo arricchito l'uomo di tanti doni, di cui al presente nè manco il pensier nostro raggiunge il concetto, se n'era tuttavia riserbato ancora uno da dargli, ultimo di tutti, cho come più eccellente ponesse il colmo e il suggello alla sua divina larghezza; e quest'ultimo dono, senza il quale non era beno ad Adamo esser si ricco, fu Eva. Così istituite le nozze, toccò l'apice la felicità temporale dell'uomo, che era pure felicità della donna: senza la quale ultima gemma quest'ornatissimo e bellissimo universo pareva tuttavia povero, disadorno e inanimato; chè al suo immortale ed intelligente abitatore mancava un aiuto simile a lui.

La qual felice condizione risponde ai palesi e ai segreti voti dell'umana natura. E però quale meraviglia, se una cotal ombra di quella primitiva felicità, dove all'affluenza di tutti i beni visibili sopravviene a fastigio e corona l'unione coniugale, stia quasi effigiata ancora dinanzi al pensiero de' figliuoli e delle figliuole d'Adamo, e questi contendano di raggiungerla già fatti simiglievoli a fantolino che distenda sua piccola mano a pigliare una stella? Oh illusioni vano! Oh inganni del cuore gonfio e dimentico cho i mortali non discendono da coloro che possedevano quell'immensa felicità, ma sì bene, da coloro che per libera e colpevole volontà l'ebbero per sempre perduta!...

b)

... Niuna meraviglia che a due sposi nel fiore della giovinezza e della salute, cresciuti negli agi, provveduti d'affluenti dovizie, di affettuosi congiunti, di amici, di clienti che loro augurano, loro preconizzano tutto cose seconde, nessuna contraria, nell'inesperienza della realtà della vita, nella semplicità e nella innocenza del cuore esuberante, si rappresenti beatissimo l'avvenire, senza noia di alcun malo incontro, senza turbamento di alcuna sciagura, quale un bel mattino di primavera da niuna nube offuscato, di cui sia indefinitamente lontano il

tramonto. Il voto del loro cuore è compiuto, il caro uodo è già stretto; come il primo giorno, sorriderà tutta intera la vita. Fosse pur così! Ma chi potrebbe assicurarlo a due mortali? Delle prosperità, delle allegrezze, de' tripudii di quaggiù, non vi ha che una sola cosa di certo, che debbono presto finire. Ah, non è dunque la confidenza nel naturale diletto, non è altro che una momentanea ebbrezza, a cui l'uomo non si può abbandonare, siccome a felicità, se non a condizione di rendersi smemorato e insipiente. Perocchè, pur troppo, succede inaspettata la veglia al sogno del cuore. E negli stessi fiori fugaci ed effimeri di questo che pare ad alcuni terreno giardino, ad altri valle di lacrime, quanti succhi amari e venefici non sugge la leggiera improvvida farfalla dell'umano desiderio * (1)! Quante spine non lacerano la delicata incautissima mano che li coglie! Come da sotto ai più bei colori, di cui pompeggia smaltato il suolo fragrante, non ischizza la serpe che fa gelare subitamente d'orrore, e avvelena, convertendo in perpetuo lutto la spensierata e molle fidanza di chi sopra vi s'adagia a riposo?

Non adunque nel fugace diletto, non nel talamo odoroso d'ebano e d'oro squisitamente contesto e di serici preziosi veli in-

* (1) L'allegoria della farfalla ci sembra qui egregiamente applicata. Vien di certo in mente a ognuno la terzina con cui il Monti comincia il quarto canto della Basvilliana:

Batte a voi più sublime aura più pura

La farfalletta dell'ingegno mio,

Lasciando la città della sozzura:

nota imitazione della prima terzina del Purgatorio:

Per correr miglior acqua, alza le vele

Omai la navicella del mio ingegno,

Che lascia dietro a sè mar sì crudele.

Era un'istanto di fortunata modestia quello in cui il Monti sentiva che il suo ingegno avea qualche cosa di simile alla farfalletta. Ma troppo lotta nel primo verso l'aggiunto di *sublime* colla tenue immagine del secondo; e troppo basso cade il terzo verso, che il lettore si sentirebbe disposto a ommettere, fermandosi all'anteriore ch'è pur bello.

cortinato, non nelle grazie e negli amori che vi danzano intorno spargendovi rose e gigli a piene mani, non nelle dovizie, nella nobiltà, negli onori, nella potenza col parentado accresciuta, ovvero ne' brillanti trioufi della leggera vanità, nel fasto de' lussi, nel corteo de' servi e degli ufficiosi amici, nelle lusinghevoli parole e ne' dilettevoli plausi; non finalmente in alcuno di quei beni pe' quali il mondo chiama beati due sposi, e di cui il cuore umano s'innescia sì dolcemente, in nulla di tutto questo giace un solido fondamento, una certa ragione d'abbandonarsi alla gioia con una sicurezza ch'ella non merita.

2.*

*Vicezza e celerità de' mali istinti nell'uomo
scaduto dall'innocenza primitiva (1).*

Non è solo un dogma del Cristianesimo la sentenza, che l'uomo tragga dalla natura una imperfezione, un disordine morale. — Tutte le tradizioni più vetuste, tutte le credenze dei popoli, i simboli, i miti dichiarano unanimamente, che nella natura umana giace profondo un guasto morale, arcaico, fatale. La filosofia del paganesimo sempre convenne su questo punto colle dottrine sacre e colle credenze popolari. Iudi fu che Cebete, nella sua celebre tavola, pose dinanzi all'uscio onde l'uom viene in questa vita e le lusinghe danzanti, e gli errori, all'avvelenata coppa de' quali mettono il labbro tutte le anime destinate a entrare ne' corpi, e so n'abbeverano a larghi sorsi. Platone non dubita di predicare, che « nell'intimo dell'uomo si asconde un mortifero « assillo che lo tormenta e lo esagita, della quale sciagura furon « cagione colpe antiche e inespiate (2) ». Pareva questo un fatto evidente alle scuole più opposte. —

Benchè non fa certo bisogno di provare coll'altrui autorità quello che la giornaliera esperienza ci mostra pur troppo si

(1) V. *Antropologia in servizio della Morale*, Novara 1847, pag. 431-434.

(2) *Non humanum te malum neque divinum ad sacrilegium vertit: sed exitialis quidam asilus a priscis atque inexpiatis flagitiis innatus hominibus circumagitant, quem cunctis viribus effugere debes.* De legib. IX.

chiaro, e che ci caccia negli occhi quand'anco noi nol vorremmo vedere: cioè che un istinto infedele fino da' primi suoi atti affascina il cuore dell'uomo e lo travolge nel male (1).

Le sensazioni piacevoli e gl'istinti naturali si mostrano tutt'altro che commisurati alla potenza della ragione. Colla loro *VIVEZZA* e col loro cieco impeto illudono l'umanità fino da' primi momenti, promettendole più che essi non possano ottenere: questa si mostra lor credula, e con tripudio s'abbandona al loro governo, vanamente sperando di felicitarsene: di qui rampollano le cupidigie, per le quali l'uomo vorrebbe goder più di quello che può, o da' sensi che l'hanno ingannato pretende e addimanda di continuo quello, che non gli possono dare giammai. Pure egli non discrede ancora, e fa nuove esperienze, s'immerge più fondo nella sensualità: qui le cupidigie provocate, irritate, rispondono inferendo con un diletico, non tanto reale quanto immaginario, che giunge a disfare lo stesso corpo umano: i selvaggi, che pur sono gli uomini della natura, bevono i liquori spiritosi fino a morirne. —

E oltre la vivezza, si consideri ancora la *CELERITA'* de' movimenti del senso e dell'istinto, in paragone della lentezza di quelli della ragione. Vi sono, egli è certo, momenti di tranquillità nell'uomo, ne' quali la sua intelligenza risplende al suo cuore siccome un bel giorno sereno: ma quegli istanti si tranquilli non sono perpetui, nè molti: succedono loro de' tempi di vertigine e d'interiore tumulto. Se havvi alcuno, il quale

(1) Dopo sei mila anni che questa verità fu riconosciuta e ripetuta, nonna meraviglia che vi avessero degli uomini che se ne mostrassero stanchi e annojati: niuna meraviglia che sembrasse ad alcuno di dover comparire scrittore originale cominciando un libro con questo nuova sentenza: « L'uomo nasce buono, e la società lo corrompe ». Veramente resterebbe a cercare onde lo corruzione della società, onde gli uomini nascendo buoni formino poi una società corrotta (giacchè la società non è finalmente che gli uomini stessi insieme uniti), e corrotta in tutti i luoghi e in tutti i tempi. Per evitare il problema dell'origine della corruzione dell'uomo, Rousseau dunque si scontra in quello dell'origine della corruzione della società, non lascioglie il nodo, nè pure il taglia, ma lo trasporta altrove.

non sia mai soggiaciuto allo strazio delle passioni, alla veemenza dello sdegno, alla subitezza dell'accoramento, al gelo della paura, all'estasi della bellezza, al delirio al furore amoroso, ai movimenti efficacissimi della compassione, alla gioia della speranza; se v'ha chi nel suo operare non siasi consigliato giammai con queste nostre infide amiche in quel breve momento, in cui esse consigliano l'uomo e gelose chiudono l'uscio ad ogni altro consigliere, e il consiglio loro è la stessa deliberazione bell'e fatta; costui solo potrà negarci, che l'umana volontà non si trovi talora immensamente pressata, angustata, prevenuta, senza luogo di ritiro, senza schermo, senz'armi valevoli a fare difesa. Indubitamente, se l'uomo è egli stesso l'autore di questo suo stato, se si mise da sè in sì angosciose strettezze, dovrà egli renderne conto a chi fa giustizia. Ma ora qui noi trattiamo del fatto; e diciamo che non solo la veemenza degli affetti, delle passioni, delle sensazioni, ma altresì la loro *celerità* e prontezza toglie alcuna volta il tempo alla volontà, e le strappa di mano, quasi per sorpresa, un consenso, che non ebbe valor di negare. Il delicatissimo poeta che, più acutamente forse che non facesse mai alcun altro, osservò nel proprio cuore la guerra di un amor gentile e alto come il suo intelletto, e con inarrivabil dolcezza la venne significando, incolpa spesso dell'error suo quella subitezza di passione, che gli tolse il tempo di ripararsene; e della virtù, che gli s'era accolta e ristretta al cuore per farvi sue difese, dice così:

- Però turbata nel primiero assalto
- Non ebbe tanto nè vigor nè spazio, * (1)
- Che potesse al bisogno prender l'arme,

* (1) L'autore avrebbe difficilmente potuto trovare in altro poeta un verso più opportuno al suo intento, che questo; dove il vigor oppresso esprime la vivezza, e lo spazio fallito la *celerità* e subitezza dell'assalto. Un altro modo di cadere per blande e iterato lusinghe che s'insinuano inavvertite nell'animo e a poco a poco l'addormentano, è significato in que' versi di Dante:

*l' non so ben ridir com'io v'entrai:
 Tanf'era pien di sonno in su quel punto
 Che la verace via abbandonai.*

- Ovvero al poggio faticoso ed alto
- Ritrarmi accortamente dallo strazio,
- Del qual oggi vorrebbe e non può aiutarne * (1).

3.*

*Dipendenza dell'uomo da Dio, ed empio sforzo di scuoterla
al quale si riduce ogni colpa (2).*

a)

. . . Posto pure, che in alcuna delle cose visibili la felicità si ritrovasse, posto che l'uomo fosse giunto a posseder questo oggetto che la felicità in se stesso racchiude; potrebbe tuttavia esser egli da Dio indipendente? La sua scienza e il suo potere gli basterebbero? Non ancora. Imperocchè, come potrà tuttavia assicurarsi che il prezioso tesoro non gli sia tolto? Come potrà vivere a picuo tranquillo? Conosce egli la potenza delle altre creature che lo circondano? Nella scambievole azione delle forze create, e da lui al tutto indipendenti, può egli assicurarsi di non venire forse schiacciato, nel continuo inallentabile corso della natura? schiacciato, dico, a foggia di quegli insetti che periscono a migliaia in sulla pubblica via sotto a' piè de' viandanti? Ignaro e debil mortale! Chi sei tu anche allorquando comparisci fornito di tutta la scienza che t'è possibile, o pure insuperbisci d'una potenza sotto cui gemono mille e mille tuoi simili, chi sei tu che disputi sull'ordine delle cose, e credi poter forse mutarne il corso; chi sei tu se non un bambolo che vagisce in sua culla, senza saper nulla di sè, nulla del suo

* (1) La seconda terzina avverte che la vivezza e celerità dell'assalto impedisce talora non solo il combatterla, ma altresì il fuggire: e insegna, che dopo una ferita del cuore è spesso insufficiente al rimedio ogni più bel discorso della ragione che ritorni sul passato e il condanni: cioè che altrove il Petrarca esprime con quel verso: *Pinga per allentar d'arco non sana*. Del resto, il poggio della ragione o della virtù, qui accennato dal Petrarca, rammenta quello che s'alza a' confini della selva descritta da Dante, e la frase del terzo verso quell'altra di Dante: *Ajutami da lei, famoso Saggio*.

(2) Il primo de' seguenti brani è tolto dalla *Teodicea*, n. 118; il secondo, dal volume intitolato *Apologetica*, Milano 1840, pag. 330-331.

destino, nulla degli oggetti che lo circondano; senz'aver forze da soddisfare alle proprie indigenze o difendersi contro agli esterni insulti, ove una provvida cura, un materno amore a tutti i suoi bisogni non provveda? Il bruto può viver tranquillo, perchè stupido, anche in mezzo ai pericoli. Ma l'uomo! l'uomo va cercando nella scienza delle cose la tranquillità. Ragionevole, non s'acqueta, non si dee acquetare se non col mezzo della ragione. Che scienza dunque avrà egli che l'assicuri? Che scienza che il faccia viver tranquillo in mezzo a questo sterminato universo che lo circonda, dov'egli non è che un punto; in mezzo a mille forze, a mille esseri potenti e sordi, ch'egli vede aggirarsegli intorno, e di cui ignora le infrangibili leggi: cioè in mezzo agli astri innumerabili del cielo e agli abissi profondi della terra, tra questi flutti immensi dell'oceano che sembrano minacciare i continenti, tra gli uragani possenti a schiantare intiere le selve, tra i fuochi che incendiano le città, tra questa invisibile e misteriosa sostanza elettrica, al cui istantaneo squilibrio l'orbe intiero sembra traballar su'suoi cardini, tra mille altre potenze invisibili, insuperabili, inevitabili? Quale scienza, o quale potenza umana vivrà sicura in mezzo al continuo muovere di queste inesorabili forze, e senza timore? Che fia il mortale fra questi terribili enti tanto più grandi di lui, anzi della sua stessa immaginazione; il mortale, cui un sottilissimo ago, un morso d'insetto, un grano di vile polvere, un sorso d'acqua, un flato d'aria basta a spogliare di tutte le sue forze e a togli la vita? Per fermo, solamente colui che conosce tutte le leggi della natura e che tutte le governa, può guidar l'uomo di mezzo a tante potenze superiori alle meschine sue forze, in modo da evitarne gli scontri e la fatal collisione: o, per dire ancor meglio, solamente questo grande conoscitore ed immenso governatore dell'universo può partecipare all'uomo la scienza di rimanere finalmente a tutte queste spaventose potenze superiore nella fine delle cose, e in possesso della felicità ^{*}(1)....

^{*} (1) La maggior parte di questa descrizione potrebbe staro anche sulle labbra di Lucrezio e Plinio il vecchio, che vedono nella natura una matrigna

b)

La proposta, che il genio del male faceva agli uomini primitivi, riducevasi a quella di un « tentativo della creatura di

erudale. Ma le ultime righe che l'uomo riconcilia alla natura, e tutte le apparenti contraddizioni sanano con un concetto più ampio e sublime di tutta quanta la natura, cioè col concetto della Provvidenza, non possono venire che dal filosofo cristiano. Non si può tuttavia negare che il concetto delle invincibili forze della natura onde siam circondati, e insieme della Provvidenza che le regge con saggezza invincibile o a noi impenetrabile, non sia stato da molti grandi uomini e da popoli interi, anco in mezzo alla gentilità, assai meglio sentito che da Lucrezio e da Plinio, e non risplenda specialmente in più luoghi delle greche tragedie. Il N. A. parlando, nella Teodicea, della divina Sapienza ordinatrice degli eventi, arbitra della durata delle stirpi regie, e del punto in cui cessa la vita di ciascuno degli uomini, aggiungo intorno a' tragici greci le seguenti parole (n. 863-864):

« Questa stessa verità, messa in azione, forma il sublime che s'ammira nelle greche tragedie. Si vede in quello con infallibile esito avverarsi il fato e per via d'una serie di cause naturali concertate mirabilmente ed inevitabilmente, contro ogni apparenza, e a dispetto di tutta la potenza umana, e a malgrado di tutta l'umana prudenza. Che se il tragico con apposite macchie faceva calare qualche Iddio in sulla scena, il buon senso degli antichi lo biasimava; perocchè si voleva vedere nel dramma la sapienza divina risplendere nel nesso mirabile degli eventi, e non la potenza con arbitrio introdursi; onde il precetto Orosiano (A. P. 191. 192):

« *Nec Deus intersit, nisi dignus vindice nodus*

« *Inciderit,*

« dettato manifestamente dal principio nostro della ragion sufficiente, ossia « del minimo mezzo, il quale richiede che Iddio non intervenga immediatamente nelle cose mondiali, se non solo per necessità di quel bene che non si può altrimenti ottenere.

« Dove mi si permetta osservare che ogni qual volta la tragedia caverà « lo scioglimento di un nodo per vie naturali e pure imprevedute agli uomini « i più angosci, e da questi cessate a tutta loro possa o a tutta prudenza, « ella riscerà sempre sublime, perocchè sublime cosa ella è l'intendere e « quasi veder cogli occhi propri le cose umane condotte da una oltremondana « virtù occulta, temibile, inevitabile, o pure in ninn modo violenta. Ma se « l'evento riscerà oltrenessò a favore dello giustizia o della virtù; ed a sfavore

rendersi grande e felice indipendentemente da Dio *. E questa è appunto la formola generale a cui riduconsi finalmente tutti i delitti, le temerità, le bassezze, le ferocie, le follie, i furori che fanno trista e sublimite la storia della pervertita umanità.

Ma che proposta è mai quella? Rendersi grande e felice indipendentemente da Dio! E in che modo può concepirsi un somigliante tentativo? « Se voi mangerete quel frutto, dice il serpente, i vostri occhi si apriranno, e voi diverrete simili a Dio *. Corta e misera astuzia! Nel tempo stesso che la creatura propone di liberarsi dalla soggezione del suo Dio, e di far senza lui, che l'ebbe tratta dal nulla, e che la conserva perchè non ci ricada, ella non trova però altro di grande a cui erigersi, se non Dio stesso da cui si allontana; e il demonio non sa immaginare nulla di eccellente, se non ricorre alla similitudine della divinità; questa è il tipo di ogni grandezza e di qualunque perfezione; e chi, per non umiliarsi, la fugge, scontrasi nella sua fuga con essa; perocchè non può privarsi della divinità il pensiero e il desiderio di un essere intelligente; e quanto può dire l'orgoglio più disfrenato e ribelle o dell'uomo o dello stesso demonio, è finalmente questo solo: « Noi saremo simili a Dio! ».

Un'altra riflessione non meno singolare presenta a fare quell'antichissima storia, e si è la piccolezza e sproporzione del mezzo trascorso a un tanto fine, qual era quello di convertire gli uomini in altrettante deità. Perocchè se questa impresa è ciò che di più alto e di più spirituale può toccare il pensiero;

« dell'ingiustizia già quasi prevalente e del vizio quasi trionfante, allora la
 « tragedia, oltre apparir sublime, sarà ancora verisimile; conciansiachè, come
 « abbiamo detto, questa è la legge secondo cui le umane connettenti, che
 « l'esito finale degli eventi esternal armoneggia colla opere virtuose o giuste,
 « contrariando alle ingiustizie e alle nequizie; e il contrario è l'ecezione, la
 « quale accade sul quanto esige l'unica legge del minimo mezzo. E ciò che
 « è solito ad avvenire costituisce il verisimile: ciò che non è solito, ma
 « accade per eccezione, l'inverisimile. Onde ogni scuola di poesia, che dà
 « al vizio una parte gloriosa, pecca contro la legge del verisimile ».

la sensibile soddisfazione del mangiare un frutto è, per opposto, qualche cosa di materiale e di così frivolo, che appena egli sembra possibile che l'umana immaginativa, mossa dall'orgoglio padre di tutte le menzognere speranze, potesse giammai confidarsi di dover trovare per entro a un frutto il più strano de' misteri, la più miracolosa delle virtù, una virtù tutta all'opposto del suo capriccio, e maggior di quella di Dio, da esso Dio perciò appunto temuta, la virtù di cangiare gli uomini in Deità.

Laonde quella narrazione, così analizzata, ci si presenta fornita di tre caratteri singolari, cioè 1° di un tentativo che fa la creatura di rendersi grande e felice da se medesima, indipendentemente dal Creatore; 2° di un ricadimento che di subito fa essa creatura in Dio, pigliando la divina natura a tipo di quella grandezza e felicità che ricerca; e 3° di un'assurda e goffa contraddizione fra mezzi e il fine, scegliendo de' mezzi sensuali e materiali, cose che più la abbassano e impiccioliscono, a doverla innalzare, ingrandire e felicitare oltre misura, come ella si viene follemente immaginando * (1).

ARTICOLO III.

DESCRIZIONI D'ARGOMENTO RELIGIOSO.

1.°

Mali abiti e false coscienze ne' Cristiani * (2).

Si consideri un uomo, in cui sia già ben ferma un'affezione abituale d'interesse, o di lussuria, o di ambizione. Quest'affe-

* (1) Invero, piuttosto che descrizione, parranno ragionamento le cose qui dette. Ma a noi displiceva ommettere oo ragionamento cho al bene compie la descrizione precedente, e insieme descrive tutta la storia delle follie o perversità della creatura.

* (2) V. il *Trattato della Coscienza*, Milano, 1839, pag. 195-198. — Noi riferiamo volentieri questo tratto, che dipinge sì ai vivo gli inganni, che talora tosse per troppo a se stesso il cuore umano abusando orribilmente dell'Evangelo, personsi che sol pergamno debban fare molto più utile e felice prova siffatte pitture, che non altre, le quali meglio che di sacro oratore si direbbero di scolaro di reitoricos, o di romanziera.

zione è una continua adesione dell'animo suo agli averi, o ai piaceri, o alla propria lode; è un *consenso permanente* al male, è un atto immanente, dal quale nascono gli atti transeunti. Cioè a dire, in lui avvi una volontà costante di godere di quella soldisfazione a cui egli è affezionato, ogni qual volta gliene si presenta il destro. Dunque all'aprirsegli dell'occasione, egli non ha più bisogno di deliberare, ha l'animo già deliberato: l'atto suo esce da lui, quasi direi, simigliantemente al modo ond'esce l'acqua della fontana quando s'apre la cannella; pe- rocchè l'acqua era lì pronta, e in conato continuo di uscire, e bastava levarle l'impedimento acciocchè sgorgasse. Operando adunque l'uomo secondo la passione della sua volontà, senza bisogno di altra deliberazione, quell'atto ha ben poco di nuovo in lui; egli è il corso della sua volontà che continua, quel corso che avea la volontà medesima già per innanzi, e che veniva solo inpeilito per la mancanza della via, che si fece aperta col porgersi dell'occasione. Non operando egli niente a ritroso di sua volontà, non ponendo alcun atto diverso dal precedente, non succedendo in lui uno stato veramente nuovo dell'animo, egli non ha bisogno nè di chiamare a consiglio i pensieri per risolversi ad operare, nè di eccitare in se stesso una nuova energia, ma unicamente di lasciarsi andare, non ponendo ostacolo alla continuazione del moto della sua attività già presente e per così dire incoocata. Ondo avvenendo sì poco di nuovo in quest'uomo, egli non è scosso a riflettere su quello ch'egli opera: e così l'uomo sensuale pensa ed acconsente coll'animo alle cose turpi senza pure avvedersene; e l'avarò inganna e mentisce le cento volte, occupato tutto dól suo guadagno, non riflettendo agli inganni e alle menzogne a lui famigliari, di cui, passate che sieno, non ritiene memoria; e il somigliante dicasi degli uomini servi alle altre passioni (1).

(1) Noi abbiám parlato più lungamente di questo spontaneo e inavvertito operare della volontà nell'*Autropologia* L. III. sez. II. c. XI, art. II, § 6, a cui rimettiamo il lettore che brami di veder la materia più ampiamente trattata.

E nulla di meno all'udire di qualche predica, o all'accidentale risovvenimento di qualche massima eterna, talora cotestoro incominciano a provare insolita inquietezza di loro vita; poichè sebben essi non pongono avvertenza distinta a molte azioni in particolare, egli è però difficile che tutto trapassino via inosservate dagli occhi della loro riflessione. Se poi alla massima eterna da loro udita, operando la divina grazia, si convertono, essi lasciano il loro mal operare. Ma se la massima eterna da loro udita non mette in essi altro che un naturale spavento, il quale non vale a farli risolvere ad una vera conversione, accadono allora diversi accidenti, di cui uno e non raro è il seguente. Il timore di perder l'anima e di starsene male all'altro mondo dà loro molestia grande, la quale non è cosa che piaccia ad uomo che non cerca altro che di star bene e di appagare le sue passioni. La loro volontà allora si volge ad un nuovo desiderio, quello di levarsi dall'animo la molestia de' rimorsi e del timore del male a loro imminente nella vita futura, senza perdere tuttavia la soddisfazione delle proprie passioni nella presente, vero fine di costoro, fine che rimane loro diminuito quando alcuna molestia li accompagna. « Come dunque potrem noi fare, dicono fra se stessi, a riposarci nei diletti nostri, e insieme a quietare le molestie interiori della coscienza? — Ecco il gran problema, che si propongono da risolvere; e a risolverlo s'assottigliano coll'ingegno, e dopo esservisi eglino stessi bene assottigliati intorno, cercano l'altrui soccorso, il cercano dagli amici, dagli adulatori che vellicano dolcemente i loro orecchi, dagli esempi degli altri uomini; ma sopra tutto dai sacerdoti chiamati a dirigere il loro spirito. Egli è con tutti questi mezzi, con tanto travagliare intorno alla soluzione del gran problema, con tanto sofisticare e fisticare, che giungono finalmente a formarsi delle opinioni comodissime, le quali ritenendo tutta l'apparenza e i nomi dell'onestà e della pietà, lasciano accovacciati in fondo del cuore tutti i vizi più obbrobriosi. A maggiormente illudersi, transigendo con Dio, gli dicono: « Noi prenderemo tutte le apparenze religiose; noi ci adatteremo a tutte le

esteriorità (*Jejuno bis in sabbato, decimas de omnium quae possideo* (1)); ma circa la carità, la compassione, la temperanza, la castità, voi, Signor mio, chiuderete un occhio. In tal maniera si approfittano di tutte le opinioni lasse, di tutti i raziocinj rifilati, di tutti gli esempi mal applicati, delle sentenze degli sputasenno, e di tutte le dolci parole degli interessati e affezionati, e della debolezza e dell'ignoranza de' sacri ministri da loro scelti e protetti, e della connivenza colpevole di altri sacri ministri depravati com'essi; ond'è, che d'un mondo di belle ragioni e di autorità s'empiono così il capo, che non resta più luogo a metterci il vero; laonde tutte le opinioni a quelle contrarie pesan per zero sulla loro bilancia, e meritano anco o d'esser tratte in ridicolo, o con gravità scartate. E così quasi con altrettante funi legano i loro rimorsi, acciocchè non divorino loro il cuore; i quali rimorsi non mandano oggimai tutt'al più che di que' gemiti strozzati di chi ha la corda al collo, che poco si fanno udire. Che se voi, o uomo imprudente, vi faceste a propor loro con libertà evangelica una morale schietta e vera, vi sarebbe dato giù per lo capo del singolare, ovvero rispostovi con un crollar di testa, siccome si suol far degli sciocchi. Che se di più voi, o uomo plebeo, toglieste a sostenere il vero con persuasione ferma e con nerbo di buone ragioni, deh qual piaga viva non tocchereste! Allora ben vedreste que' volti mansueti, e a pace composti, del tutto sconvolgersi e contraffarsi: e il pover uomo che voi sareste, fatto segno di tanto veleno; nè voi n'avreste più bene in vita vostra. Egli è dunque così, che nascono le coscienze false circa la legge, le quali guastano fino il midollo dell'uomo, e s'accovacciano tuttavia sotto le apparenze della religione e dell'esteriore decoro * (2).

Ma Iddio conosce l'uomo anche in questo stato e lo giudica perchè scruta le reni....

(1) Luc. XVIII. 12.

* (2) Il lettore potrà facilmente notare, che la riflessa e profonda malizia delle coscienze qui descritte non può aver luogo che in mezzo ai Cristiani, dove il lume soprannaturale, ossia l'indolebile carattere impresso nelle menti,

Pregio e dolcezza della cristiana penitenza (1).

Le lacrime, la contrizione del cuore, le opere penali, colle quali l'uomo ogni dì viene purificando se medesimo, ricevono dalla grazia divina e da' meriti di Cristo tanta virtù, che i Padri chiamano tali atti un battesimo laborioso (2). Ora questi atti, co' quali l'uomo soddisfa a Dio ed emenda se stesso e si redime quasi dalle conseguenze del peccato, sono beni morali d'un prezzo infinito, de' quali sarebbe rimasta priva l'umanità senza la permissione del peccato. Niuno può fare un atto così eccellente, niuno può tanto sentire al vivo la bontà di Dio in se medesimo, niuno può più altamente magnificarlo e glorificarlo, di quel che faccia il peccatore che si converte. Se la virtù morale dell'uomo consiste, come abbiamo veduto, in un movimento che lo innalza al sommo bene, giacchè l'uomo non ha la virtù nella sua propria essenza, ma dee procacciarsela con atti accidentali; dunque il peccatore, da Dio redento ed aiutato, è il soggetto più idoneo ad una grande virtù; perchè il movimento con cui dal fondo dell'iniquità s'innalza all'apice della divina santità è il più lungo e più grande d'ogni altro, e richiede maggiore sforzo, e sacrificio compiuto. Conciossiachè il peccatore che si converte muore e rinasce un altro. Ove pare a me di trovare la ragione chiara perchè fu detto da

con le pigne e cogli sforzi più che giganteschi a cui esso dà occasione contro a se medesimo, devo aggiungere all'umana gravità un nuovo bojo, renderla, direi quasi, infinitamente menzogeera o in sue menzogne infinitamente ardita, secondo il noto principio: *corruptio optimi, pessima*. Anco la letteratura dovea esprimere questo nuovo colore delle colpe de' battezzati; e se ne potrà accorgere chi paragona i delitti de' grandi ne' tragici Greci, e nel tragico Inglese. A chi non è ignaro de' drammi dello Shakspeare basterà che io qui citi, ad esempio, i ragionamenti con cui cerca invano d'acquetarsi i propri rimorsi il re danese uccisor del fratello, nella terza scena del terzo atto dell'*Amleto*.

(1) Ved. *Teodicea*, n. 374.

(2) Jo. Damasc. IV. I.

Cristo, che gli angeli in cielo menin più festa di un peccatore che si converte, che non di novantanove giusti. E questa festa la menano anche in terra tutte le anime zelanti del diviuo onore, alle quali non è mai data gioia maggiore di quella che trovano nella conversione di un'anima sola. Che se noi ne dimandiamo gli stessi peccatori di cuor convertiti, deh! chi potrebbe mai descrivere la dolcezza delle loro lacrime? Quanto soave è quel balsamo di cui sentono asperse tutte le loro austerità e penitenze! e se talora sembrano spietati e crudeli seco medesimi a chi non conosce la disposizione del loro cuore, egli è che i patimenti, le mortificazioni, le soddisfazioni che danno a Dio hanno per essi ogni asprezza perduta, e son divenute il loro caro tesoro, il lor cibo giornaliero, del quale mai non si saziano. La luce si spande nelle loro anime, e a quella nuova luce essi conoscono tanto più intimamente Iddio, quanto più l'hanno offeso, e vorrebbero quasi annientar se stessi per restituire a lui quell'onore e quell'amore che gli hanno tolto, e di questo solo van rammaricati e desolati, che non possono farlo quanto vorrebbero, e che tutti gli affetti loro, tutti gli sforzi per amarlo non giungono a compensar degnamente quell'amore che gli hanno negato, perchè sono scarsi sempre al suo merito. La viva cognizione adunque, la cognizione profonda e sperimentale che i veri penitenti acquistano di Dio e di se stessi, la gratitudine immensa che s'apre nel loro cuore, l'ardore veemente e insaziabile, con cui si studiano di ristorare la giustizia oltraggiata o di compensar il loro Dio offeso, sono atti perfettivi dell'uomo, beni morali d'altissimo pregio, che l'umanità non avrebbe raggiunti, se la sapienza infinita non avesse permesso il peccato. Onde con tutta ragione esclama la Chiesa: *O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* * (1).

* (1) La perfetta penitenza accompagnata dalla dolcezza qui descritte, e vera rinnovazione del cuore umano, è un prodigio che non può avvenire senza un aiuto soprannaturale: onde non fa meraviglia che in sulle prime i gentili fossero così renitenti ad abbracciare il cristianesimo, dicendo di non poter credere a una religione che vantava di esser la nova cosa, quale è quella

Altezze della perfetta orazione a cui pervengono i santi (1).

Perchè mai l'orazione suol essere quasi direi cosa sconosciuta agli uomini del secolo, e pochi tra i Cristiani stessi pervengono ai sommi gradi? Non è forse in questa elevazione dell'anima a Dio, che l'amatore trova di tutte le gioie la più squisita, il godimento più perfetto, la luce più brillante, la vita più potente, la maggior vicinanza al suo bene? E perchè dunque è sì rara? Perchè mai se non perchè conviene, a chi vuol raggiungerne la cima, abbandonar tutta intiera la natura, abbandonare se stesso spiccando il volo in seno d'un altro, cioè in seno di Dio? Infatti cotesta è una specie di alienazione della mente * (2): ma non vi si cerca, e non vi si trova nulla di creato: qui cessa tutto il soccorso delle immagini sensibili, che sogliono essere gli ordinari mezzi del pensiero umano, perocchè si cerca appunto un bene, che, tutto diverso dai beni della natura, non ha alcuna imagine che lo rappresenti, nè alcuna similitudine nell'universo, che lo raffiguri. L'unione dunque dell'anima amante

di tornare a giustizia la volontà degli uomini ingiusti. Nondimeno non è a negarsi, che anco alla semplice ragion naturale la penitenza si porga come degna del più gran pregio, e come tale l'abbiano riguardata i più alti e profondi lagogni pagani. Basti citare Cornelio Tacito, che al duce romano, arringatore de' soldati tra' quali s'era seminata perfida ribellione, pone in bocca la bella preghiera agli dei: *militibus Romanis aut innocentiam detis, aut matrem et sine noxâ POENITENTIAM* (Hist. IV, 58); e propone a loda quel bel costume di Agricola, *parvis peccatis veniam, magna severitatem commodare, nec poenâ semper, sed saepius POENITENTIA contentus esse* (Agric. 19).

(1) Ved. nelle *Scelte Operette Spirituali*, Intra, 1871, il Discorso postumo, che ha per titolo *Il Sacrificio*.

* (2) Sublime alienazione, che al secolo fa parer folli al secolo i Santi, e che nelle sacre pagine ha il nome di *excessus*. Onde l'orante Salmista esclama: *Ego dixi in excessu meo: omnia homo mendax* (Ps. CXV, 41). E S. Pietro negli Atti degli Apostoli (XI, 5) dice di sè: *Ego eram in civitate Joppe orans, et vidi in excessu mentis visionem*.

con Dio nel momento più dolce, che è quello della più elevata orazione, richiede una rinunzia e un distacco universale e totale da tutte le cose più grate e più necessarie alla natura dell'uomo, una dimenticanza e un abbandono interiore di tutto ciò che alletta, di tutto ciò che cercano le umane facoltà, della terra e del cielo visibile, e infine anche di se medesimo. Che potenza d'ala non si richiede a un sì arduo volo? Che ardore, che sforzo, che sacrificio non bisogna all'anima generosa, sol per godersi pur quel tanto che il suo diletto le concede e mostra di sè in questa vita, quel tanto di quell'essere divino, che non è veduto, nè gustato da' mortali senza morte. *Non enim me videbit homo, et rivet* (1). Perocchè è veramente similissima alla morte questa elevazione dell'anima orante e contemplante, divisa da ogni corporeo senso e da ogni tempo e da ogni spazio e da ogni creatura, e nel solo Dio fissa e immota. E tutta la vita de' Santi, cioè de' grandi amatori, è intessuta di questi atti di orazione o di contemplazione, che li mantengono continuamente, e certo abitualmente, sollevati, quasi in aria, di sopra a tutto il creato, mentre tutte le potenze della natura con contrario peso li aggravano, per istrapparli da quella sublime altezza e attrarli in basso. Laonde essi rimangonsi, quasi gioco e strazio, tra due forze più potenti di essi, quella del superno amore che in su li leva, e quella di tutti insieme i diletti, di tutte le pene, e fin anco di tutte le necessità della natura che li deprime e ricaccia alla terra. Non si richiede dunque uu'eroina risoluzione per consecrarsi devoti servi agli esercizi sublimi di questo giocondissimo, ma combattuto, tormentosissimo amore * (2)?

(1) Exod. XXXIII, 20.

* (2) Qui, poichè si parla di Santi, ci tornano a mente quelle parole di S. Agostino, altrove così tradotte dall'Autore: « Mediante il peso suo lenda il corpo al suo luogo. Non è volto solo al basso il peso, ma è volto al suo luogo. In su spiguasi il foco; in giù la pietra; son promoti da' loro pesi, cercano i luoghi loro. Sperso l'olio sott'acqua, galleggia sovr'essa: sparsa l'acqua in sull'olio, s'affonda; son promoti da' loro pesi, cercano i

CAPO VI.

LE TRE SOCIETÀ' NECESSARIE ALLO SVILUPPO DEL GENERE UMANO.

INTRODUZIONE.

1.^o

Concetto di società (1).

Il vincolo sociale è formato da più persone cospiranti in un fine, e aventi la consapevolezza e volontà di cospirare congiuntamente nel detto fine.

Pongasi mente alla ragione, perchè noi non ci contentiamo di dire che « il vincolo sociale è formato da più persone cospiranti in un fine », ma aggiungiamo: « e aventi consapevolezza e volontà di cospirare congiuntamente nel detto fine »:

Se lavorassero più dotti in diverse parti del mondo per venire a capo d'un trovato utile all'umanità, ma l'uno non sapesse dell'altro, nè lavorassero a forze unite, sì bene ciascun da sè, col proprio ingegno: le loro volontà cospirerebbero certamente in uno stesso fine, ma non formerebbero tuttavia società fra loro. Che se queste persone cospiranti a quell'utile trovato sapessero benissimo l'una dell'altra, e gareggiassero eziandio a chi prima il raggiunge, non vi sarebbe ancora, per questo solo, società, ma più tosto disunione fra loro, e proprietà; conciossiachè ciascuno tenderebbe a far sì che la scoperta fosse

« loro luoghi. Se non sono ordinati, essi sono inquieti; si ordinano e riposano. Il mio peso è il mio amore; mediante questo, io sono portato dovewhere sono portato. Siamo accesi dal dono tuo, o Signore; a tosto siamo portati all'insù. Rinfiammati ce n'andiamo, ascendiamo le ascensioni nel cuore, e onliamo il oantico de' gradi » (Conf. XIII, 9).

(1) Ved. *Filosofia del Diritto*, Vol. II, no. 34-38.

sua propria, e non agli altri comune. Se di più queste dotte persone non pur sapessero di essere molte, e cospiranti nel fine di riuscire a quel trovato; ma ciascuna godesse oltracciò d'avere altri compagni in tale studio, 1° vi sarebbe cospirazione di volontà, 2° cognizione di questa cospirazione, 3° volontà di questa cospirazione; e tuttavia non vi sarebbe ancora società; perocchè nulla vi sarebbe che fosse comune; cospirerebbero, ma non cospirerebbero *congiuntamente*.

Acciocchè più volontà cospirino in un fine *congiuntamente*, deve esservi qualche cosa che in effetto le *congiunga*. E questa deve essere cosa che possano tutte avere in solido. Ora ecco il nodo della società; chi vuole spiegare la natura della società dee dichiarare che cosa sia questa solidarietà, che unifica, e così associa fra di loro diverse volontà.

Più debitori, ciascuno dei quali è obbligato per tutta la somma, si dicono obbligati in solido, o sia solidarj. Allo stesso modo si possono dir possessori solidarj o comproprietarj, quelli che posseggono un terreno od altra realtà indivisamente. Esige adunque il concetto di società, che gl'individui che la formano abbiano con un atto di loro volontà posto qualche cosa in comune.

Questa *comunione* è ciò che lega le volontà e le unifica, volendo esse tutte quella comunione e solidarietà. Le volontà dunque, conferendo qualche cosa in comunione, sono la causa della società * (1).

Riassumendo, distingueremo quattro fattori della società:

- 1° Una cospirazione di più volontà in uno stesso oggetto;
- 2° Una cognizione di questa cospirazione;

* (1) Quindi la parola *commune* ben volta da' Latini a significare *società*, come si può vedere in quell'iscrizione presso l'Orelli, n. 2625: « *L. Acilio Eutichae nobili archimimo, communi minorum adlecto* »; o a significare la repubblica, il consorzio cittadino, come in Cicerone (3 Verr. 38) là dove ricorda *commune Mityadum*. Quindi la società de' cittadini della *Comune* dagli Italiani dell'età di mezzo: onde, se i fatti corrispondessero sempre alle parole e alle idee, la storia de' *Comuni italiani* sarebbe storia di affetti e opere ominentemente sociali.

3° Una volontà di questa cospirazione;

4° Una cospirazione di volontà conferenti qualche cosa in comunione *(1).

2.*

Società distinta da benevolenza e da amicizia (2).

Non basta a costituire la società la *benevolenza* d'una persona verso altre; poichè la benevolenza sta in una persona sola, e non mette ancor niente in comune, eziandio che si supponga nell'altra il sentimento della riconoscenza.

Nè pure nel semplice concetto di *amicizia* si comprende quello di *società*, quantunque all'amicizia tenga sempre dietro la società almen potenziale. Perocchè il concetto di amicizia risulta da due elementi, 1° desiderare ad un altro tutti i beni (amare), e 2° bramare che anche l'altro li desideri a noi (ci ami). Il primo di questi due elementi è quello che forma il concetto di *benevolenza*, ma il secondo, pel quale l'uomo gode di essere riamato, è ciò che compie il concetto di amicizia. Laonde taluno può essere amico di un altro, se ha que' due desiderj, senz'essere corrisposto, nel qual caso l'altro che non riama non

*(1) Se nel 1° fattore si ponga attenzione all'oggetto in cui cospirano le volontà, ch'è sempre un bene, o nel 4° elemento si riguardi alla cosa che si mette in comunione, la quale può essere anche un male, un carico per ottenere un bene; si vedran derivare più classi di società di natura diverse, che l'Autore distingue in società o di semplice azione, o di semplice fruizione, o miste dell'una e dell'altra. Ponendosi mente invece nel 1° fattore all'indole della cospirazione delle volontà, più o meno *uniforme*, più o meno *intensa*; nel 2° fattore, alla cognizion della cospirazione, ossia ai vari gradi che ne' soci possono avervi di coscienza sociale; nel 3° fattore, alla più o men forte volontà di cospirare effettivamente in un solo oggetto, si avranno le norme per giudicare della maggiore o minor perfezione di società quale si sia. Per esempio, che terribile indizio del non lontano discioglimento d'una società, il venir meno a' membri di essa la coscienza sociale, e ciascuno quasi di null'altro ricordarsi che di ciò che egli fa individualmente.

(2) Ved. *Filosofia d. Dir.*, n. 46-47.

sarebbe amico. Sicchè non è assurdo che l'amicizia si trovi nell'uno de' due, e non nell'altro. Che se poi v'ha nell'altro corrispondenza, in tal caso sono due amici che scambievolmente vogliono l'uno il bene dell'altro, e godono l'uno dell'amore che gli porta l'altro: nè tuttavia v'ha ancora società, perchè non si vede cosa alcuna che sia posta in comune. Ma nell'*amicizia*, quale noi l'abbiamo descritta, v'ha manifestamente la causa d'una *società d'amicizia*; perocchè se io desidero altrui ogni bene, natural cosa è che io voglia che a lui giovino le cose mie proprie; e se io desidero che altri desideri a me ogni bene, godendomi di questo desiderio o amore altrui, in tal caso desidero che altri brami che le cose sue giovino a me; di che accade che le cose degli amici si dicano comuni (*τὰ τῶν φίλων κοῖνα*, come disse Euripide), e così nasca come effetto prossimo dell'amicizia la comunità de' beni e la società: società interna, nella quale le persone stesse vorrebbero l'una nell'altra trasfondersi e inabitare (1). L'amicizia adunque, come causa di società, solitamente considerando, dalla società stessa rimane distinta * (2).

(1) E però l'amicizia, definita da Cicerone così nobilmente: *Divinarum, humanarumque rerum, summa cum benevolentia consensio* (De Amic.), è vera società e al tutto perfetta.

*(2) L'autore, prima ancora che da *benevolenza* e *amicizia*, era venuto via via distinguendo la *società*

1° dalla semplice *coesistenza*, non bastando a costituire una società il coesistere insieme più cose;

2° dalla *convivenza*, poichè a formar la società non basta che coesistano insieme più cose animate, quantunque aggregate insieme per forza istintiva animale, come avvien nelle bestie, nelle quali manca il carattere intelligente a morale;

3° dal *rapporto giuridico*, e anche dal *vincolo convenzionale*, potendo coesistere persone, le quali abbiano fra loro naturalmente e morali e giuridici rapporti, e convenzionali legami, senza che per questo abbiano società;

4° dal *vincolo di signoria*, potendovi avere fra più persone, oltrechè rapporti giuridici e legami convenzionali, ancora de' vincoli di dominio e di servitù, senza che per questo siano soci.

L'atto che forma la società è un complesso di atti contemporanei e consenzienti della volontà di più persone, le quali pongono in comunione qualche cosa: questo complesso d'atti, la pluralità delle persone, la cosa che esse pongono in comune: ecco i soli elementi, le condizioni essenziali della società.

3.*

Le tre principali società (1).

Ogni possibile società ha il suo particolare *diritto*; onde sarebbe infinita cosa investigare il diritto particolare di tutte. Ma quello della società che il genere umano fa tra sè e Dio (società *divina*)* (2), e quello della società *domestica*, come pure quello della *civile*, non si può omettere da chi si volge alla giurisprudenza. Conciossiachè tutt'e tre queste speciali o particolari società si trovano ovunque il genere umano è sufficientemente moltiplicato e sviluppato; nè senza l'aiuto di quelle progredirebbe mai al conseguimento della morale perfezione sua propria, che col nome di *UMANITA'* si può acconciamente contrassegnare...

Il bene, scopo ed effetto della prima società che nominiamo, si è la perfezione morale-eudemonologica, che l'uomo acquista unendosi alle cose divine e a Dio stesso: e sotto un tale aspetto questa società merita veramente di essere chiamata *divina*.

Il bene, in cui tende la società *domestica* è quella soddisfazione, che prova l'umana natura nella piena unione delle due forme, in cui ella sussiste, e nel suo incremento, effetto di quella

(1) V. *Filos. d. Dir.*, Vol. 2°, nn. 20. 1581-1585.

* (2) Veramente l'Autore, che evolve in un ampio volume i fondamenti del diritto di queste tre società, è solito contrassegnare la prima società col titolo di *teocratica*, e le ragioni ond'egli fu mosso a servirsi di questa parola adduce in un bel discorso d'introduzione. Ma noi, che nelle brevi pagine tratte dalla grande opera non possiamo indugiarci a esporle o a farle comprendere, per non eccitar troppo di frequente il seneo sdegnoso di chi alla voce *teocratica* aggiunge un significato inescusabile, le serberemo dappertutto il titolo di *divina*, che a quando a quando le dà per l'autore.

unione, pel quale la specie si perpetua, si moltiplicano gli individui. Avendo dunque questa società a fine prossimo lo sviluppo della natura umana, giustamente le si dà l'appellazione di *naturale*.

Qual è poi il *bene prossimo* in cui tende la società civile?

La società civile è un' unione di famiglie, o di padri di famiglia (1). Nello stato di natura una famiglia è indipendente dall'altra: ma ella può coll'altre aver litigio per diritti incerti, può dall'altre ricevere danno, o anche aiuto e vantaggio. Allora la società civile si vien formando a fine di regolare queste vertenze; è una istituzione tendente a provvedere, che la convivenza di più famiglie sia pacifica, a niuna pregiudicevole, a tutte vantaggiosa (2).

Di che si scorge:

1° Che la natura umana esiste anteriormente alla società civile.

2° Che ella esiste con tutto il suo naturale sviluppo, cioè colla moltiplicazione degli individui, e perpetuazione della specie, mediante la *società domestica*.

(1) Questa parola *padre di famiglia* ha un significato il più esteso secondo le leggi romane, e in tale significato qui la prendiamo: *Pater autem familias appellatur, qui in domo Dominium habet: recteque hoc nomine appellatur, quamvis filium non habeat: non enim solum personam ejus, sed et jus demonstramus. Denique et pupillum patrem familias appellamus; et cum paterfamilias moritur, quotquot capita ei subjecta fuerunt, singulas familias incipiunt habere: singuli enim patrumfamiliarum nomen subeunt: idemque eveniet et in eo, qui emancipatus est: nam et hic sui juris effectus, propriam familiam habet.* Digest. L. L, Tit. XVI, l. 195.

(2) Che la società civile non sia che « l'unione di più famiglie a fine di regolare la modalità de' loro diritti a comune vantaggio » è bisognoamento di tutti i savi dell'antichità. Po' Greci basti citare Aristotele (*Polit.* I, II), e po' Latini Cicerone (*De Offic.* I, XVII), i quali considerano come cosa di fatto indubitabile, che la società civile sia nata dall'unione delle famiglie. Gli scrittori della rivoluzione francese hanno cercato di rovesciare questo principio al naturale e al umano: noi ci torceremo sopra altre volte.

3° Che la società civile (in quanto è separata dalla domestica) non ha luogo se non allora quando il genere umano, diviso in più famiglie, sente il bisogno di concertare un accordo fra esse;

4° Che il *fine prossimo* della società civile è quello di regolare le relazioni fra più famiglie coesistenti, acciocchè convivano nel modo più sicuro e più vantaggioso a ciascuna;

5° Che, se si considerano i passi che dee fare l'intendimento umano prima di giungere al pensiero di costituire la società civile, concependola opportuna al detto scopo, essi son molti; dee cioè salire a quell'*ordine di riflessione*, con cui l'uomo riflette sopra le vertenze delle varie famiglie fra loro, e intende che si debbono determinare secondo l'equità e la prudenza, risparmiata la violenza, e prende a farlo.

La società civile adunque non trae il suo cominciamento dalla *cognizione spontanea* e naturale, ma dalla *libera riflessione*; e sotto questo aspetto ella non è l'opera della natura, ma dell'industria dell'uomo; onde può dirsi, con acconcia denominazione, *artificiale*, siccome quella che non ha per *fine prossimo* un bene dato dalla natura, ma un bene trovato dall'ingegno e dall'arte umana (1).

(1) Quantunque gli uomini che fondano una società civile debbono esser giunti nel loro sviluppo intellettuale al grado di questa *libera riflessione* di cui parliamo, tuttavia non seguita, che non possa esser membro della società civile colui che è privo della libera riflessione, come accade ne' bambini, ne' mentecatti, ecc. L'Egger li esclude dalla società civile a motivo che non possono dar il loro consenso alla società. Ma primieramente è da considerarsi oh'essi sono veri soggetti di diritti (D. I, 26-43). In secondo luogo, per quelli che sono in potestà dal padre vale il principio che basta il solo consenso del padre acciocchè tutta la famiglia appartenga ad una qualsivoglia associazione. In terzo luogo, è da riflettere che si possono considerare come associate le intere stirpi dopo il consenso de' primi istitutori delle società civili; giacchè gli atti giuridici, come la compra-vendita ecc., durano anche dopo la morte di chi li fece; e le società civili essendo un contratto onesto, utile, perpetuo, oltrann filgolino è tenuto a non più ritirare il

ARTICOLO I.

SOCIETÀ DIVINA.

A)

INIZIO E GRADI CRESCENTI DELLA SOCIETÀ
DEGLI UOMINI CON DIO.

1.°

*Una società del genere umano esiste per natura
ed è indestruttibile (1).*

Con questa proposizione non alludiamo già noi alla società domestica, la quale è prodotta dalla natura umana ad un tempo e dall'atto dell'uomo.

Ed appunto perchè è *prodotta*, ella non esiste pel solo fatto della natura.

Noi più alto chiedevamo se gli uomini, pel solo fatto della loro coesistenza sopra la terra, si trovino già congiunti in una società di diritto, all'umanità loro inerente. —

Ora, che il Creatore ponendo in questo pianeta il genere umano ve l'abbia posto in una essenziale società, in una società creata con esso, prima di tutte le altre, e tale che a tutte le altre serve di rudimento e sostrato, si può agevolmente conoscere riscontrando nell'uman genere i costitutivi della società già spiegati.

L'unità e la semplicità de' sommi beni, verità, virtù e felicità, a cui tutta l'umana natura è ordinata, dà unità a questa na-

consenso della associazione. In quarto luogo, essendo la società civile un bene per quelli che ad essa hanno parte, o ciascun soggetto di diritti potendo esser rappresentato, colui che assume la rappresentazione in essa di un bambino, o di un mentecatto ecc., fa opera non solo niente assurda, ma di vera beneficenza; o la società stessa, trattando tali persone come suoi membri, non nuoce loro, ma li beneficia.

(1) Ved. *Filos. d. Dir.*, Vol. 2°, nn. 636. 637. 640. 649. 650. 658.

tura, e fa de' suoi reali individui una natural società; perocchè que' beni da una parte sono per natura comuni, dall'altra cesserebbero d'essere qualora gli uomini, conoscendosi, in fra loro ricusassero di possederli in comune * (1). Di che è ancora conseguente, che verità, virtù e felicità si possono dire i legami delle intelligenze: racchiudono la società di queste nel loro stesso concetto: le intelligenze sono *essenzialmente* sociali * (2).

Che se la società sopra descritta del genere umano è messa in essere dalla natura, ella appartiene adunque al *Diritto naturale-sociale*, il qual Diritto, antecedente al positivo, non può essere distrutto da questo.

Qualsivoglia altra società, qualsivoglia legislazione non può dunque distruggere, nè immutare la società prima, la società naturale del genere umano, senza offendere, violare, distruggere la natura umana; ed è quindi nullo per sè tutto ciò che le leggi positive attentassero contro alla società elementare dell'uman genere.

* (1) Tali beni, come osserva l'Autore, sono 1° *imminuibili*, cioè non soffrono alcuna diminuzione a scapito d'un individuo, per qualsiasi godimento, che di essi facciano altri uomini; 2° sono *indivisibili*, e però ciascuno individuo non ne gode già una porzione, ma li gode nella loro interezza e totalità, benchè questa totalità possa esser da varj individui goduta più o meno; 3° sono *identici*, sicchè gli stessi beni identicamente goduti da un individuo dell'una specie possono nella loro totalità godersi da tutti gli altri individui della specie, in qualsiasi misura, indefinitamente. L'Alighieri attribuisce la cagione dell'invidia al non appuntarsi de' nostri desiderj in questi beni intellettuali o morali, che sono eterni, e quanto più han possessori, tanto più li fanno ricchi; laddove invece noi fermiamo il desiderio in beni angustissimi, che passano, e non si possono godere dall'uno senza esser tolti, almeno in parte, all'altro (Purg. XV):

Perchè s'appuntano i vostri desiri

Dove, per compagnia, parte si scema,

Invidia move il mantaco a' sospiri; ecc.

* (2) Bella e profonda la sentenza d'Agostino, che riassume la doppia condizione del genere umano in queste parole: *Nihil enim est, quam hoc genus, tam discordiosum vitio, tam sociale naturâ* (De C. D. XII, 27).

Il che si conferma così: i *beni supremi*, scopo della società universale, sono il massimo oggetto de' *diritti* e de' *doveri* umani.

In quanto dunque l'uman genere ha in que' beni il massimo suo *diritto*, ogni attentato contro a quei beni è un' *ingiuria* commessa contro lo stesso genere umano, che rimane offeso ne' suoi supremi ed essenziali diritti.

In quanto l'uman genere ha in que' beni il massimo suo *dovere*, ogni attentato di stornarlo da quella società è un *delitto* contro tutta la morale legislazione.

2.°

*La società naturale del genere umano
è la società divina in disegno (1).*

Quella prima società, che hanno insieme gli uomini per natura, è appunto un cotal disegno delineato, ma non ancora colorito e incarnato, di quella che abbiám detto *divina*.

E nel vero, che cosa è ella quest'ultima? — Quell'altissima società, nella quale gli uomini e Dio hanno un bene medesimo, e in comunione il partecipano e godono.

Ora gli stessi filosofi del gentilesimo riconobbero espressamente, che la società, che ha l'uman genere per natura, trae seco una società del genere umano con Dio.

I più grandi fra essi, quelli che meritavano il nome di filosofi, nella verità e nella virtù riconobbero de' beni divini, ne quali Iddio e gli uomini insieme comunicano.

Questo vero e nobile pensiero è svolto elegantemente da Cicerone sulle vestigie platoniche là dove, cercando un solido fondamento alle leggi civili, il trova nella natural società della specie umana, e riconosce che questa società naturale involge una cotal società con Dio stesso. Ecco in che modo il grande uomo descrive l'indole divina della società umana nel primo libro delle Leggi: « E che v' ha mai, non dirò nell'uomo, ma in

(1) V. *Filosofia del Diritto*, Vol. 2°, n. 668.

• tutto il cielo e la terra, che sia più divino della ragione? La
 • quale, resa adulta e perfetta, giustamente si nomina sapienza.
 • Poichè dunque non v'ha cosa migliore della ragione, e questa
 • trovasi e nell'uomo e in Dio; ha l'uomo con Dio una prima
 • società di ragione. Ma quelli che hanno comune la ragione,
 • hanno comune altresì la retta ragione. E questa essendo la
 • legge, si dee dunque tenere, che gli uomini siano conso-
 • ciati anche mediante la legge cogli Dei. Ma fra quelli che
 • hanno comune la legge, vi ha comunione altresì di diritto.
 • Ancora, quelli a cui queste cose sono comuni debbonsi avere
 • siccome della stessa città. Che se ubbidiscono a' medesimi
 • comandamenti ed alle medesime potestà, e molto più se ub-
 • bidiscono a queste indicazioni celesti, a questa mente divina
 • e oltrapossente Dio; già questo mondo intero (1) si dee ripu-
 • tare una sola comune città di Dio e di uomini, e così nella
 • natura delle cose, in un modo tanto più magnifico e preclaro,
 • avvieu quello stesso che nelle città, dove a certa regola si
 • distinguon gli stati secondo le agguazioni delle famiglie: che
 • cioè gli uomini già si considerino per agnati e gentilizii
 • degli Dei • * (2).

(1) Io conghieturo che in questo luogo guasto dal tempo si debba leg-
 gero: *et jam universus hic mundus*, invece di *ut jam universus hic mundus*.

• (2) La società naturale del genere umano, dobbiamo bene avvertir col-
 l'Autore, non è veramente più che la società divina in disegno: manca a
 questo disegno l'esecuzione e la realtà, che pone nel piano suo essere la
 società ch'esso inizia: nè ciò poteva operarsi da altri fuorchè da Dio stesso,
 il quale agli uomini si comunicasse soprannaturalmente. La verità, che ul-
 l'anima nostra per natura si manifesta, e genera la legge della moralità
 naturale, è cosa divina, ma non è Dio stesso. Che se i gentili filosofi la pi-
 gliarono per lo stesso Dio, essi sono in qualche modo accusabili, poichè in
 quella ravvisarono del divino, a null'altro di così divino rinvenivano nell'uni-
 verso intero. Ma a noi Cristiani è stato comunicato Iddio propriamente, e
 col raffrontare il lume della ragione a quel della fede, ci è oggi più facile
 il discernere la differenza fra Dio, a cui soprannaturalmente ci congiunge
 la fede, a la semplice idea (verità), a cui ci congiunge la natura.

Rivelazione e Grazia, che danno un nuovo aumento e carattere alla divina società iniziata dalla natura (1).

Questa società divina naturale, o meglio questo embrione di società, riceve un grado maggiore quando Iddio manifesta positivamente agli uomini per la via di prodigi la verità di sua esistenza, e il suo esser santo, che il fa dilettersi e bearsi della verità e della giustizia.

Con prove sì positive dell'esistenza di un Essere infinito ed eterno, e de' suoi sublimi attributi, e quindi d'un'altra vita, dove il male sia castigato e premiato il bene, la *persuasione* di tali verità si conferma nell'uomo; e però la *comunione del bene* (secondo costitutivo della società) si rafferma.

Ma quanto al *bene comune* (primo costitutivo della società), se Iddio dando all'uomo la *rivelazione* non gli aggiunge quella comunicazione interiore, che dicesi *grazia*, esso non si accresce, nè diviene più prezioso; ma rimane lo stesso bene che ha l'uomo per natura, l'*essere ideale*, la verità e la conseguente naturale virtù.

All'opposto, se Iddio, oltre una *rivelazione*, oltre le prove positive di sua esistenza, santità e giustizia nel remunerare il bene e punire il male, comunica allo spirito umano il dono della sua *grazia*, allora sì la società degli uomini con Dio acquista un nuovo, rilevantissimo incremento.

Mediante la grazia il *bene comune* fra Dio e l'uomo si completa, e completandosi cangia indole, non è già più il mero essere ideale, è l'essere ideale-reale, Dio stesso.

Di vero, colla parola *grazia*, come qui noi la prendiamo, viene significata una reale comunicazione, che Iddio fa all'uomo di se stesso. Con un'operazione interna ed arcana Iddio dà se stesso all'uomo: si dà all'intimo sentimento dell'uomo: sicchè l'uomo con essa grazia ha già il sentimento di Dio, e la

(1) V. *Filosofia del Diritto*, Vol. 2°, nn. 691. 693. 694.

facoltà di operare secondo questo divin sentimento, giacchè, come abbiamo tante volte detto, ogni sentimento produce di sè un istinto, un'attività (Ved. *Antropologia*, L. II) * (1).

Per sentimento di Dio, o sentimento *deiforme*, noi intendiamo un sentimento di tal natura, che all'uomo il quale vi rifletta

* (1) Il soprannaturale sentimento e l'attività che risponde ne' Cristiani all'operazione interna e arcana di Cristo, si dice nel linguaggio dello sacre scrittore, *spirito di Dio*: onde i Cristiani *spiritu Dei aguntur*, sono mossi dallo *spirito di Dio* (Rom. VIII, 14), che è quel sottempieo spirito di sapienza, di fortezza ecc. che Isaia (XII, 2. 3) vide posare sull'Uomo-Dio, dal quale si diffonde negli altri uomini. La parola *spirito*, in questo significato, come altrove osserva l'Autore, è propria delle lingue orientali, ed è preziosa in filosofia, nè altra si potrebbe sostituirla. *Abito*, o *abitudine*, dice molto meno. *Abito* non è che una potenza che coll'uso acquista facilità e inclinazione a meoversi; ma *spirito* indica il movimento stesso. Non è però l'atto particolare, che si indichi colla voce *spirito*; ma sì una frequenza d'atti, e il carattere comune ad essi tutti, carattere designato dal vocabolo che si aggiunge a quello di spirito, dicendosi p. es., *spirito d'intelligenza*, *di senso*, *di vita*, ecc. Con tali locuzioni vien notata l'indole e la natura d'un gruppo di atti che una persona suole operare, il principio da cui questi provengono, e il termine ov'essi tendono. I gruppi d'atti che si raccolgono e si notano colle dette espressioni, talvolta non eccedono l'animalità, come allorchè si dice, *spirito di vita*, *di senso*, ecc.; talora appartengono all'ordine delle cose intellettive, come quando si dice *spirito d'intelligenza*, *d'investigazione* ecc.; talora all'ordine morale, come se dicessi, *spirito di giustizia*, *di modestia* ecc. Ove poi si tratti d'un ordine non solo morale, ma eziaudio soprannaturale, la parola *spirito* viene più che mai acconcia a esprimere non pure l'impellente e la tendenza degli atti deiformi, ma anche l'impulso e quell'istinto operativo d'una natura fornita d'intelletto, quand'ella piglia l'impeto del suo operare dalla vivacità a realtà della luce che illustra i più intimi penetrali della sua intelligenza. Utile sarebbe studiare come i nostri padri, avvezzi ancora nel decimo quarto secolo alla frequente lettura della Bibbia, tolsero dalla orientale e recarono nell'Italiana favella l'uso della voce *spirito*, che talora suona in essi così dolce e elegante, come, per esempio, in quel verso dell'Alighieri (Inf. XIII, 36):

Non hai tu spirito di pietade alcuno?

I Latini stessi, ne' loro momenti più felicemente ispirati, s'avvicinarono

si dimostra come un'azione sentita di Dio, come un effetto sentito che non può attribuirsi a niuna causa finita, ma solo all'infinito: quindi atto a farci non argomentare, ma propriamente *percepire* Iddio (immediata azione di Dio in noi) (4).

B)

SOCIETÀ DEGLI UOMINI CON DIO
PERFEZIONATA DA CRISTO.

1.

Il mistero dell'Incarnazione (2).

Un'azione immediata, che Iddio opera nella sostanza dell'anima umana, dove produce un sentimento fondamentale deiforme, è ciò che solleva l'uomo sopra l'ordine della natura, e lo fa entrare nello stato soprannaturale. Quest'azione che è Dio stesso, perchè l'azione immediata di Dio è Dio, il mette in comunicazione diretta con Dio; il fa percepire Iddio. Iddio sentito, percepito è quel sommo bene comune a Dio ed all'uomo, che mette nel suo esser compiuto la società di cui stiamo parlando. E pure questa società oggimai passata dallo stato d'embrione a quello di società appien naturata, può ricevere un altro ultimo perfezionamento.

Iddio non si può percepire diviso in parti, ma solo nel suo tutto, perchè semplicissimo e perfetto. Nulladimeno l'essere li-

nell'uso di questa parola agli Orientali, come parmi vedere in quel delicato verso del non sempre delicato Orazio (II Od. XVI):

SPIRITUM Grajas tenuem Camenae

Parca non mendax dedit...

che ci fa venire in mente quell'altro di Dante (Purg. XIX, 88):

Tanto fu dolce mio vocale SPIRITO.

(1) Vedi come la percezione si fonda nel sentimento dell'azione della cosa in noi, e com'ella ci dia una cognizione pratica di questo, nel *Nuovo Saggio*, Sez. VI, P. III. c. V, a. IV-X.

(2) *V. Fil. d. Dir.*, nn. 698-714.

mitato, percependolo *tutto*, non può percepirlo *totalmente*, si come s'esprimono i teologi: il modo della percezione rimane limitato, benchè l'oggetto sia illimitato. Ora Iddio volea pur metter se stesso, bene assoluto, di cui è beato, in comunione cogli uomini, non solo dandosi loro a percepire *tutto*, ma ben anche con quella maggior *totalità*, che fosse possibile, secondo un decreto degno de'suoi divini attributi. Per qual via sciogliere un tanto problema, un sì profondo mistero?

Nella divina mente fu concepito il proposito dell'incarnazione; per la quale Iddio nella interezza di sua sostanza sarebbe congiunto all'uomo nella persona del Verbo. Ma che quindi avvenne?

Quello che doveva avvenire: cioè che nel composto che così facevasi dell'uomo e del Verbo, Dio, come infinitamente maggiore, prevalesse, rimanesse egli solo *persona*, scomparendo la persona umana; perocchè il principio supremo della natura umana assunto dal Verbo cessa d'esser supremo, e così cessa d'esser persona. Conciossiachè la persona, come l'abbiamo definita, è « un individuo sostanziale, intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, incomunicabile »; or nell'Uomo-Dio il *principio supremo* è solo il divino: v'ha dunque nel Cristo una sola persona: e questa, divina. Si rovesciò adunque necessariamente il fatto. Il comunicarsi Iddio all'uomo *totalmente*, importò questa conversione di cose: che invece che l'uomo assumesse Iddio, il che era impossibile, Iddio venne ad assumere l'uomo, divenne uomo, venne ad assumere tutto l'uomo per l'unità del suo principio personale, tutte le parti dell'uomo, anche la carne; così Iddio divenne carne, *et Verbum caro factum est* (1).

Quindi la natura umana, quant'era possibile, possedette *totalmente* la natura divina in questo senso, che la natura divina possedette come propria tutta la natura umana, e la possedette sussistendo come persona divina. Il possesso che la natura

(1) Jo. I, 14.

umana ebbe totalmente di Dio consiste dunque nel possesso che la persona divina ebbe totalmente dell'uomo come d'una sua propria natura.

Nel Cristo adunque la società fra Dio e l'uomo toccò, e voleva quasi dire, travalicò il massimo della sua perfezione *(1).

2.*

*Il Cristo che aggrega gli altri uomini
alla perfetta società divina (2).*

La comunicazione massima dunque, che il bene infinito fece di sè all'uomo, consiste nel possesso, che Iddio prese dell'uomo, il quale nell'incarnazione divenne pienissimo a segno, che la persona divina fu il principio supremo operativo nel composto; sicchè l'umanità perdette il principio suo personale, come quella a cui non rimase più alcun supremo principio: ma tutti i principj umani d'azione rimasero al divino subordinati, e dal divino, come suoi propri, diretti e dominati.

Ora il Cristo, questa persona divina che comunica la divinità alla natura umana a sè congiunta, comunica altresì la percezione della divinità agli altri individui della stessa specie umana, mediante il battesimo e la grazia della fede. Così il Cristo porta

* (1) O noi ci inganniamo, o il mistero dell'Incarnazione è qui esposto non solo con esattezza teologica, ma ancora con una dignità e novità di dire che merita l'attenzione del letterato cristiano. Questo modo poderoso di esprimere sì alte cose non isgradirebbe, io penso, all'Alighieri, che della Incarnazione parla sì a lungo nel canto quarto del Paradiso, e considerandola tanto dal lato della Giustizia quanto dal lato della Misericordia, dice che trapassò ogni sogno,

Nè tra l'ultima notte e il primo dìe

Sì alto e sì magnifico processo

O per l'una, o per l'altra, fu, o fe:

dove l'ultimo verso a molti può sembrare in sulle prime troppo duro, e prosaico, ma recitato con la posa chiesta e dall'accento e dalla gravità del concetto, può ritrarre, a chi è capace di sentirla, l'ammirazione meditativa del poeta assorto nel grande mistero.

(2) V. *Filos. d. Dir.*, Vol. 2°, 704-708, 713-714.

realizzata in sè la più perfetta società fra Dio e l'uomo, e diventa l'aggregatore d'altri uomini alla stessa società.

Laonde la divina società compiuta viene aggregandosi dintorno al Cristo, che è la persona divina ch'assunse la natura umana, in questo modo:

1° La persona divina, per mezzo della natura umana da lei assunta, comunica alle persone umane la percezione della divinità con un'azione interiore che, ricevuta nell'uomo, chiamasi grazia.

2° Dacchè quest'azione è sensibile ed infinita, ella fa che l'uomo percepisca la divinità, e senta il dovere di sottomettersi pienamente al suo dominio, nel quale consiste ogni bene.

3° Se l'uomo non repelle da sè questo dominio, e, adulto, coopera alla grazia, Iddio continua la sua operazione santificante, e dirige l'uomo in tutte le sue operazioni, secondo le parole: « Il Signore dirige il giusto per vie rette (1) »: e l'altre: « Teuetevi in me ed io in voi: io sono la vite, e voi i tralci. Chi si tiene in me ed io in lui, questi fa molto frutto, poichè senza di me voi non potete far nulla (2) ». Colle quali parole il Cristo esprime la comunione del bene fra sè ed i suoi: dovendo questi tenersi in lui, ed egli in essi. Ma dà loro anche il comando: « rimanetevi in me », a significare che è necessario il loro consenso, la cooperazione della loro volontà, giacchè ogni società esige un consenso volontario.

Laonde, se senza Cristo gli uomini non possono fare nulla di bene nell'ordine soprannaturale, possono però fare il male, liberamente rigettando la grazia: come altresì la possono accettare, quando Cristo la introduce nelle anime loro per sua sola infinita bontà * (3).

(1) Sap. X, 10.

(2) Gio. XV, 4, 5.

* (3) Non si dica che operando al potelemento la divina bontà, e facendo ella, si può dire, tutto il bene che viene dall'uomo, si escluda la umana libertà: che già sin dal principio del divino invito la nostra libertà può atteggiarsi in modo ritroso o amico alla grazia, e ancor nell'atteggiarsi all'u no

Solo adunque nel tempo della grazia s'annunziò la vera interna ed esterna società degli uomini con Dio, mediante la società del Cristo cogli uomini, a ragione chiamati da lui *amici*, avendo egli posto con esso loro in comunione la stessa divina Sapienza, secondo quel detto: « Tutte cose che udii dal Padre mio, le ho fatte note a voi (1) ». Potè perciò S. Paolo scrivere ai Corintj, che « essi erano stati chiamati da Dio nella SOCIETÀ del suo figliuolo Gesù Cristo Signor nostro (2) »; e S. Giovanni potè scrivere di questa società a' fedeli, che loro annunziava le cose da lui vedute e udite, acciocchè abbiate, dice, SOCIETÀ con noi, e la SOCIETÀ nostra * (3) sia col Padre e col Figliuolo suo Gesù Cristo (4) ».

Sicchè la perfetta società divina si realizza non solamente nel Cristo, ma pel Cristo auco in quegli altri uomini tutti, che Cristo a sè concorpora, mettendo in comunione con essi la sua divinità, acciocchè questa in essi domini in modo simile a quello che domina in lui.

Nondimeno il Cristo non comunica agli altri uomini, nella vita presente, la percezione della sua divinità chiaramente, ma ne dà loro un lume velato: onde rendesi necessaria la fede. La so-

o all'altro modo può variare indefinitamente di grado: onde la divina guida ben diceva al sacro poeta (Parad. XXIX, 64-66):

*E non voglio che dubbj, ma sie certo,
Che ricever la grazia è meritorio
Secondo che l'affetto l'è aperto.*

(1) Gio. XV, 15.

(2) I, Cor. I, 9.

* (3) Questa bella parola *società* che, pur nel senso naturale, suona sì splendida e grande ne' libri di Cicerone, qual nuovo lume e ampiezza riene ne' libri del Nuovo Testamento, dove al sposo vien ripetuta! Ella mi par così degna e invidiabile parola, che cercandola o non sapendola trovare nommavo una volta nella divina Commedia, anzi non ricordandomi che almeno i prosatori del nostro aureo secolo ne facessero con frequenza quell'uso che ne fece la Bibbia, ne provo un non so che di scontento, e di questo non uso vorrei cercare e insieme leno trover la ragione nella storia del nostro paese.

(4) I, Gio. I, 3.

cietà divina in questo stato dicesi *Chiesa militante*, perchè colla fede combatte contro l'angelo delle tenebre, che vorrebbe distruggere la santa città.

La *fede viva* è il principio delle buone opere, e della eterna gloria, dove si percepisce Iddio senza velo.

E questo è l'alto termine, a cui tende la perfetta società divina, e dove consegue l'ultima perfezione, conseguita la quale, riceve nome di *Chiesa trionfante* * (1).

3.*

Doppia società divina nel Cristianesimo (2).

Da quanto è detto, raccogliasi che si possono distinguere quasi due società legate intimamente insieme, l'una degli uomini con Dio, l'altra degli uomini battezzati fra loro.

*(1) « La società divina, soggiungo l'autore, è dunque una società di *fruizione*, considerata in quella parte ch'è pervenuta all'eterna gloria. È una società mista di *fruizione* e d'*azione*, considerata in quella parte che trovasi ancora in sul cammino o fra le lotte della vita; di *fruizione*, poichè anco in terra viene comunicato Iddio, bene essenziale, che non si può possedere senza godere, e inoltre ell'è beata di speranza; di *azione*, poichè gli uomini son tenuti nella vita presente all'azione, a fine di meritare la mercede, di trafficare i talenti, vincere i nemici, accrescersi il possesso di Dio, e ciò fin all'istante che passano all'altra vita, dove cessata l'azione laboriosa, rimane la sola fruizione pacifica, una vita, non pace, che S. Agostino definisce: *Ordinatissima et concordissima Societas fruendi Deo, et invicem in Deo* (De C. D. XXX, 23). — Pensando a questo termine di fruizione, a cui è chiamata la società, il Poeta, esclamava (Parad. XXIV, 1-3):

O SODALIZIO eletto alla gran cea

Del benedetto Agnello, il qual vi ciba

Si che la vostra voglia è sempre piena!

Pensando alla beata speranza che addolcisce l'asprità fallace che ella dee durare prima di toccar quel termine, egli definiva appunto la nostra speranza (Parad. XXV, 67-69):

... . uno attende certo

Della gloria futura, il qual produce

GRAZIA divina e precedente MERTO.

(2) V. *Filos. del Dir.*, Vol. 2°, nn. 717-722.

La società degli uomini battezzati con Dio è simigliante a quella che i figliuoli hanno col padre (*società parentale*); la società degli uomini battezzati fra loro è simigliante a quella che hanno fra loro i fratelli d'un medesimo padre (*società fraterna*).

Il bene posto in comunione si nell'una, come nell'altra è il patrimonio paterno: i figliuoli lo godono, ma il Padre ne è il padrone e il distributore.

Se si considerano solamente gli uomini viventi sopra la terra, la distinzione fra società di essi con Dio, e quella di essi fra loro, si fonda ancora nella varietà di ciò che è posto in comune.

Perocchè gli uomini viatori, e Dio, hanno in comune la divinità per riconoscerla (virtù), e per godersela (felicità).

Ma i viatori in fra loro hanno di più in comune il poter meritare con nuove azioni libere, colle quali si procacciano maggior diritto, e maggior possesso del godimento della divinità.

La società dunque degli uomini con Dio è sempre società di fruizione.

Società di azione è quella degli uomini viventi su questa terra fra loro.

E tuttavia anche questa società si chiama convenevolmente divina, non solo perchè ell' ha quel bene a cui tende in speranza, ma ben anco perchè Iddio coopera colla sua grazia all'opera, ed a' meriti umani.

Sicchè dicea il Cristo alla Maddalena: « Io ascendo al Padre mio e al Padre vostro, al mio Dio e al Dio vostro » (1): parole, colle quali dichiara che il bene messo in comune è il Padre, è Iddio: ma non dice però « al Padre nostro, nè al Dio nostro », per indicare, che Iddio era suo Padre e suo Dio in modo diverso da quello che è Padre e Dio degli altri uomini: è suo Padre per natura, non per adozione: è suo Dio per fruirlo, non oggimai più per tendere a lui con meriti, siccome è per gli uomini quaggiù peregrini.

(1) Gio. XX, 17.

C)

GOVERNO DELLA SOCIETÀ CRISTIANA.

1.*

Potere governativo di fatto e di diritto (1).

Quale è il potere di *fatto* nella divina società del Cristianesimo?

Noi abbiain veduto, che questa società si fonda nella secreta azione che Dio medesimo esercita nella sostanza dell'anima intellettiva, sostanza essenzialmente sensitiva. Il potere dunque di *fatto*, che in tale società si ritrova è un potere misterioso, ma realissimo, che non esiste nella natura creata, ma che Dio solo immediatamente spiega in essa: è un potere, in una parola, essenzialmente divino * (2).

Il potere di *diritto* ha per suo *titolo* lo stesso potere di fatto, l'azione di Dio, per la quale comunica realmente se stesso alla sua creatura intelligente, e, unendola a sè per beatificarla, crea la società divina.

Il Creatore è fondatore di questa società, ed egli ha il diritto di amministrarla e governarla, appunto perchè è da lui creata e fondata, e perchè involge la pienissima sommissione della creatura al Creatore.

La chiamata e l'aggregazione a tale società è sommo e gratuito beneficio di Dio, ed infinita stoltezza ed empietà sarebbe se gli uomini ricusassero di fare società con Dio.

E nondimeno questa società, come ogni altra, deve essere volontaria; chè a Dio niuno aderisce socialmente, se non col-

(1) V. *Filos. del Dir.*, Vol. 2°, nn. 739-744.

* (2) Di questa intima e segreta azione da Dio operata nell'uomo, Dante direbbe ch'ella è tale (Par. XXIV, 100, 102),

. . . . a cui *Natura*

Non scaldò ferro mai, nè battè incude:

verso aspro al suono, ma che par voglia esprimere quasi lo sforzo di quella infaticabile e sublime figlia di Dio a imitarlo, rimanendo pur sempre un intervallo infinito tra le opere naturali e le soprannaturali.

l'assenso della sua volontà. Laonde l'aggregazione alla sua società volle Iddio che si facesse, simigliantemente all'aggregazione d'ogni altra società umana, per via di contratto, il quale noi vediamo essersi rinnovato più volte dal popolo ebreo. Anche il Cristo rinise alla volontà degli uomini il seguirlo, nè sforzò mai alcuno alla sua sequela, ma disse semplicemente: « Chi vuole mi segua ».

Se dunque l'aggregazione da parte di Dio si fa mediante un'operazione divina e deiforme, che ha luogo all'atto stesso che vien conferito il battesimo, da parte del battezzato si fa mediante l'espresso consenso e la promessa fatta alla Chiesa di aderire per sempre ad essa, alla sua fede ed alle sue massime; in virtù della quale la Chiesa acquista il diritto, che il nuovo suo socio non esca mai più dal suo grembo * (1).

* (1) Commentando in altra opera quel testo di S. Giovanni (I, 12-13): *E diede loro la potestà di divenire figliuoli di Dio*, A. Rosmini dice: « Il Verbo è il carattere della sostanza del Padre (Ebr. 1, 3); vale a dire è quello pel quale Iddio si rende percettibile, tale essendo la forza della parola greca *carattere*. Insegnò dunque il Cristianesimo, che il Verbo « carattere o faccia di Dio, come vien suole sovente chiamato nelle scritture, « s'imprime nelle anime di quelli che colla fede ricevono il Battesimo di « Cristo, a cui volgondosi la volontà e aderendovi, rimane e santificata e « giustificata. Onde all'uomo nel quale è impresso il Verbo, e però n'ha la « percezione, è con ciò comunicato l'essere nella sua realtà totale e infinita, « quantunque in un modo implicito e semplicissimo: come ancor piccolo, ma « fertilissimo seme consegnato all'anima da coltivare e da svolgere colla « propria sua attività e cooperazione. E così l'uomo non solo ha la completa « cognizione, ma ben anco la virtù necessaria per conformare se stesso alla « medesima: e quindi non gli mancano più i due elementi della perfetta « sapienza. Laonde coerentemente a questa sublime dottrina si trova scritto « ne' libri divini: *FONS SAPIENTIAE, VERBUM DEI IN EXCEL-*
« *SIS* (Eccl. I. 5) ».

Dopo tutto questo, meglio s'intende il frequente ritorno del verso dell'Alighieri al fonte battesimale dov'egli era rinato al cielo; s'intende, parmi, come nell'esiglio la più cara delle sue immaginazioni e speranze fosse quella di poter vincere colla gloria del sacro poema la orridezza de' suoi nemici, e

Nondimeno quelli che non appartengono alla perfetta divina società, rimangono soggetti, come ogni creatura, al dominio assoluto di Dio; ma l'hanno solamente padrone e non socio. E quelli che ricusano la sua società, l'hanno padrone giustissimo, e vindice santissimo della sua giustizia. Quelli poi, che dopo essere entrati nella società tentano di rinunziare al patto perpetuo che hanno giurato, sono giustamente puniti anche come sozi ribelli alla società e al Signore suo capo.

2.*

*Il potere governativo della società cristiana
si esercita in sette maniere (1).*

Il potere di fatto della società cristiana è dunque infinitamente grande, ed essenzialmente soprannaturale. Ma egli è nello stesso tempo un poter di diritto; sicchè Dio, che lo possiede con ogni giustizia, con altrettanta lo esercita. V' hanno dunque tutte le condizioni che sono necessarie alla sussistenza di una società divina; perocchè v' ha un divino potere di fatto, e un potere di diritto.

Ora sette sono le maniere, colle quali la Divinità esercita questo potere sociale.

La prima consiste nell'aggregazione delle umane creature alla società, e nella ordinata costituzione della medesima: la quale si fa, come dicemmo, per quell'azione secretissima, per la quale Iddio comunica se stesso realmente alle anime, e ne

tornare un giorno a Firenze ed esservi incoronato poeta presso al battistero del suo *S. Giovanni, in sul fonte*, come egli dice, *del mio battesimo* (Pard. XXV, 8-9): con la parola *fonte*, nome così umile insieme e così alto, designando il principio d'una nuova vena d'ispirazione, una sorgente ben altra dall'Ippocrene: fonte di veri e di bellezze pertinenti a regni soprannaturali: fonte, che lui rigenerando dal vecchio Adamo, l'avea ispirato a rigenerar la poesia dal vecchio paganesimo.

(1) V. *Ediz. d. Dir.*, Vol. II, nn. 745-756.

dà loro la percezione. Al che sono ordinati i sacramenti del *battesimo*, della *cresima*, e dell'*ordine sacro* * (1).

La seconda consiste nel *sacrificio*, nel quale Iddio morì per salvare il mondo dal peccato, e per rendere a sè un ossequio consentaneo alla grandezza della propria sua maestà. Poichè

* (1) È noto a ogni Cristiano come questi tre sacramenti imprimono nell'anima un carattere indelebile, che fa i cittadini, i militi, i magistrati della società di Cristo. Ecco le parole con cui il Nostro descrive l'effetto del Battesimo, che è la radice e l'inizio di tutti gli altri atti dei formi, la *porta della Fede*, come disse anco l'Alighieri (Inf. IV, 85-86):

« Allora quando un uomo s'aggrega alla Chiesa nel battesimo, accadono due cose: 1° una consecrazione dell'uomo al culto divino, che, se l'uomo non mette ostacoli, trae dietro a sè la santificazione di lui; 2° un contratto fra Dio e la Chiesa da una parte, e l'uomo che si aggrega, dall'altra. La consecrazione dell'uomo al culto divino nel *Battesimo* è un'operazione interna, che Iddio fa nello spirito, colla quale egli riveste l'uomo di un carattere e dignità sacerdotale, che si accresce poi nella *Confermazione* e si compie nell'*Ordine sacro*.

« Il carattere sacerdotale di ogni fedele involge

« 1° un'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale;
« 2° il possesso, che il Signore prende dell'uomo come di un servo destinato in perpetuo a prestargli un culto soprannaturale;
« 3° la facoltà di eseguire certi atti di culto soprannaturale, e di ricevere ed esercitare certi uffizj nella Chiesa.

« Questa ultima facoltà è il diritto essenziale di ogni fedele; egli è *diritto connaturale*, perchè a lui dato nell'atto della sua generazione soprannaturale, cioè nel Battesimo; il *diritto primo* nel suo genere; e però il principio di tutti i diritti, che hanno od aver possono i fedeli cristiani.

« Questo carattere sacerdotale vien da Dio solo, non dall'arbitrio dell'uomo: perciò le facoltà annesse a questo carattere non si possono mai perdere e dall'uomo, benchè ne possa essere impedito l'esercizio. In virtù poi di questo carattere ogni fedele partecipa in qualche guisa a ciascuno dei sette poteri della Chiesa universale: ma ne partecipa in modo assai minore che non facciano quelle speciali persone, che sono rivestite del *sacerdotio esterno* quale si conferisce solamente nell'*Ordine sacro*, che è un

Iddio non è soggetto alla morte, egli assunse l'umanità in una persona divina, e alla morte dando quella che era divenuta sua natura umana, fece sì che si potesse dire, che egli era morto, perchè l'anima sua si divise veramente dal corpo suo.

Laonde questa separazione dell'anima dal corpo di Cristo si dee giustamente considerare come un sacrificio che Iddio faceva a se stesso, e la persona del Verbo divino potè dire con verità: « Niuno toglie la mia vita da me (perocchè la vita umana era vita sua); ma io la pongo da me stesso, ed ho potestà di porla, ed ho potestà di riassumerla ». — Anche alla perpetuazione del divino sacrificio è ordinato il sacramento dell'ordine.

La terza maniera, onde Iddio esercita il sociale potere, consiste nel *pascere ch'egli fa di se stesso i sozii di questa società*, pascendoli del corpo del suo Cristo. A questo effetto è ordinato il *sacramento eucaristico*.

La quarta maniera consiste nel *levare gli ostacoli de' peccati*, che i membri della società oppongono alla partecipazione del bene comune. E a questo sono ordinati i sacramenti della *penitenza*, e dell'*estrema unzione*.

La quinta maniera consiste nella grazia, colla quale Iddio ordina la *società naturale de' conjugi a dover servire alla società cristiana*. — A che fu istituito il sacramento del *matrimonio*.

La sesta maniera consiste in un infallibile *insegnamento delle verità soprannaturali*. Al che serve il *ministero della parola*.

La settima finalmente consiste nell'*ordinazione esterna*, prudenziale e disciplinare, de' sozii che vivono su questa terra,

« carattere e una dignità sacerdotale più augusta, che non si dee giammai
 « confondere col sacerdozio interno e di primo grado, come a' semplici
 « fedeli (V. il Catechismo del Sacro Concilio, P. II. C. VII: XXIX-XXVII;
 « e il Concilio di Trento, Sess. XXIII, c. III). Questo si potrebbe anco chia-
 « mare sacerdozio privato e individuale; come quello che vien confarito
 « coll'imposizione delle mani si potrebbe descomiare sacerdozio pubblico e
 « sociale; il primo si riferisce alla società dell'uomo con Dio; il secondo alla
 « società che gli uomini con Dio associati hanno fra loro » (Ved. nn. 890-894).

precedente dallo spirito di Cristo — A cui è volta la potestà giurisdizionale dell'*Episcopato*.

In queste sette maniere di esercizio, in questi sette rami di potere della società, v' ha tutto ciò che all'ordinalissimo governo di essa è necessario.

Il primo ramo di potere è quello che la costituisce ed aggrega, *potere costitutivo*.

Ma perchè l'aggregazione importa una illimitata sommissione della creatura al Creatore, indi il secondo ramo, quello del sacrificio, *potere liturgico* * (1).

Il terzo ramo dà ai sozi nel più pieno modo il bene da godersi, come società di fruizione che ella è: dalla qual fruizione procede l'azione, cioè il vigore d'agire, *potere eucaristico*.

Il quarto ramo toglie gli ostacoli, pe' quali i sozi fossero impediti dall'ottenere il fine della società: potere purificante, *potere di sciogliere e di legare, e potere medicinale*.

Il quinto rifonde nell'affetto della società divina gli affetti naturali all'umanità, consacrando a quella società non solo l'individuo, ma anche la specie: *potere ierogenetico*.

Il sesto ramo sviluppa il sentimento fondamentale infuso di Dio nel battesimo, addottrinando l'intelletto, rimossi da lui gli errori: e così dà all'uomo il modo di trafficare il bene sociale

* (1) Chi attentamente consideri, vedrà come tutte le cerimonie del culto cristiano o accompagnano o preparano o compiono in qualche modo il sacrificio, tutte intendono più o men direttamente a farlo presente al senel a al cuore: ond'esse possono chiamarsi altrettante scene o atti del sublime dramma del Golgota, o anche un epitalamio delle ineffabili nozze di Cristo con ocolol,

Che nel suo sanguis Cristo fece sposa;

e a coloro che con cristiana intelligenza lo esercitano o vi assistono, ben dice un invito della liturgia: « *Ante thorum hujus Virginia, frequentate nobis dulcia CANTICA DRAMATIS* »; dove le ultime parole, *cantici del dramma*, esprimono una lirica soprannaturale poesia, che inserita alla quotidiana rappresentazione d'una divina tragedia, supera di gran lunga i cōri e i profondi e sacri dell'antica tragedia de' Greci.

consegnatogli nella sua aggregazione: *potere didattico*. Questo potere poi si risolve in più altri, cioè in quello di *definire* le verità da credere, d'*interpretare la sacra Scrittura*, di *predicare*, d'*insegnare* ecc.

Il settimo ramo finalmente ordina con sapienza i mezzi esterni acciocchè niun disordine esteriore nocca all'ottenimento del fine, anzi, con una perfetta ordinazione di tutto ciò che spetta al corpo collettivo de' sozi, questi sieno aiutati al fine sociale: *potere ordinativo*. Il qual potere si risolve anch'esso in più altri, cioè nel *legislativo*, nel *giudiziale*, nell'*esecutivo*, e nel *penale* o di sanzione.

Gesù Cristo esercitò questi sette rami del potere divino, e partendo di questo mondo investì dello stesso potere settemplice i suoi Apostoli, ai quali disse: « Siccome il Padre ha mandato me, allo stesso modo io mando voi (1) » e ancora: « Ecco, io sono con voi sino alla fine dei secoli » (2).

Nelle quali ultime parole si scorge essere sempre il Cristo, sempre la sua divina persona, quella che eseguisce le operazioni divinamente sociali; egli si serve però degli uomini siccome di suoi ministri e di strumenti. Poichè a quella guisa che la divina persona si servi della natura umana, seco unita, ad operare le azioni divine, così ella si serve ancora delle altre persone umane, che ella ha incorporate a se stessa realmente, unendole alla sua divinità ed alla sua umanità.

(1) Gio. XX, 21. — In questa parola Cristo dava agli Apostoli anche la facoltà di mandare altri colle stesso facoltà, come Cristo appunto era stato mandato dal Padre, forto, fra le altre, della facoltà di mandare.

(2) Matt. XXVIII, 20. — Taluno dirà che potendosi il battesimo conferire validamente da ogni uomo, il Cristo non conferì questo potere alla sola sua Chiesa; ma si rifletta che ogni uomo che amministra il battesimo dee aver l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa in battezzando; altrimenti non battezzerebbe validamente. È dunque l'intenzione e la fede della Chiesa che vale, e si può dire che anche l'infedele nell'atto che battezza si fa strumento della Chiesa. Vedi il *Catechismo del Sacro Concilio*, P. II, C. II, XXII, XXXIII.

Si riassume la nozione della Chiesa di Cristo (1).

Dalle quali cose tutte, ricapitolando, raccogliasi:

1° Che la Chiesa di Cristo è la stessa società del genere umano elevata a società divina perfetta * (2).

2° Che questa è quella società che compisce la destinazione, il fine del genere umano: il qual fine è nella verità, nella virtù e nella felicità.

Conciosiachè la Chiesa ha per fine suo proprio Iddio, dove la verità, la virtù e la beatitudine è nel suo proprio fonte, nella sua essenza, nella realtà e assolutezza.

3° Che perciò sono chiamati alla Chiesa tutti gli uomini, benchè non tutti rispondano alla superna chiamata.

4° Che il capo della Chiesa è la persona divina, il Verbo incarnato, il quale opera le divine operazioni proprie di tale società.

5° Che finalmente rendendosi egli invisibile agli occhi degli uomini, ha fra essi eletto de' ministri visibili, sapientemente ordinati ad unità mediante il primato di Pietro, quali stromenti delle sue divine operazioni, i quali costituiscono la *gerarchia cattolica*.

CONCLUSIONE (3).

Se rivolgendo indietro lo sguardo, vogliamo raccogliere in poche parole ciò che fu detto intorno alla società divina, noi potremo concludere così:

Tutti gli individui della natura umana possiedono in comune il lume della ragione (l'essere), la verità primitiva, di tutte più

(1) V. *Filos. del Dir.*, Vol. 2°, n. 758.

* (2) L'autore avea già fin da principio definito la società divina perfetta, cioè la Chiesa di Cristo: « la società naturale del genere umano, sollevata in alcuni uomini all'ordine soprannaturale, e recata all'ultimo suo compimento e alla piena realizzazione » (Ved. n. 633).

(3) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. 2°, nn. 961. 964-967.

universale; e questo bene, che informa la specie, unifica gli individui, i quali, quasi come pecchie aggomitolate intorno a quella che volgarmente chiamasi lor regina, nella luce essenziale affissati immobilmente si tengono; e da quella scende a tutti eguale il diritto, uguale l'obbligazione, identica la virtù morale, identico il fine, compimento della stessa virtù, bene eudemonologico. Quindi l'esistenza di una società naturale dell'umano genere non può negarsi, posta pur la condizione che più individui conoscano di coesistere sopra la terra, e di conseguenza l'esistenza di un *Diritto cosmopolitico* (1)...

Sull'abbozzo di società universale e divina, che nella umana essenza rimase impresso di man del Creatore anche dopo la rovina del primo peccato, il Creatore medesimo, quasi artefice peritissimo, andò tirando linee e pennellate maestre, che furono le verità salutari rivelate di tempo in tempo agli uomini; e finalmente incarnò l'opera esimia e la finì quando il Verbo assunse l'umana carne. Allora fu compiuta la società invisibile degli spiriti rappresentata dalla società visibile della Chiesa militante, la società che abbiamo detto *divina e perfetta*.

Dal che si scorge che la Chiesa universale non si può confondere colla società naturale del genere umano più di quello che si possa confondere il disegno di una casa, sopra una carta tracciato, colla casa già eretta dalle fondamenta, tutta di pietre massicce ben cementate e commesse. E tuttavia la Chiesa dicessi universale anche per questo, che le prime sue linee sono già tirate dalla natura sul genere umano; e ch'ella invita tutto questo genere umano, per dargli quella perfezione di cui esso ha l'idea senza averne la determinazione e la realtà, ed a cui egli tende col suo più segreto ed intimo voto, siccome all'adempimento della sua destinazione.

(1) Così lo chiamò Emanuele Kant: io preferì di chiamarlo *umanitario*. Ad ogni modo mi sembra un gravissimo errore, degno solo della società pagana, quello di Krag (*Aforismi*, § 41), che non ammette alcun diritto cosmopolitico, se non come frazione del Diritto di stato, quando quello è da questo al tutto indipendente, anzi questo da quello dipende.

Che se oltracciò cercasi l'indole della Chiesa, essa è *società famigliare nell'ordine soprannaturale*.

Non è società *civile*, perocchè si mette in essere a modo e titolo di *generazione*, che è quel fatto onde una persona comunica altrui la propria natura. E questa generazione soprannaturale, vera origine della cristiana società, è quella eterna del Verbo, aggiuntavi l'incarnazione dello stesso Verbo, ed appresso l'incorporazione e l'innesto degli altri uomini in lui, per la quale mistica unione partecipano gli uomini della divina ed umana natura di Cristo, e quindi altresì, per adozione, della sua figliazione. Mediante questa società dunque il Creatore divenne padre degli uomini; e la Chiesa non è che la famiglia di Dio. In essa v'ha un potere *assoluto*, ma non *dispotico*, simile a quello che è nella famiglia naturale... *Rappresentativo* e delegato è il suo Governo esteriore relativamente al Governatore invisibile, ma egli è *proprio* relativamente agli uomini governati. Questa società singolare ha per sua base la *signoria*, il *diritto* e la *beneficenza* ad un tempo: nel capo della società risiede ad una la massima signoria, il massimo diritto, la massima beneficenza: egli vuole la massima servitù, perchè è la massima giustizia in sè, e perchè nelle sue conseguenze è la massima felicità di quelli che la prestano...

Si scorge altresì che la Chiesa universale contiene nel suo seno il gran principio organizzatore del genere umano. Essa è destinata a raccogliere gli uomini sbrancati, formandone un solo corpo ordinatissimo. E allorquando di tutta l'umana specie sarà fatto un solo ovile con un solo pastore, secondo le promesse del suo Salvatore ed organizzatore, allora l'opera della creazione sarà compita, la destinazione della stirpe adamitica sopra la terra sarà raggiunta: l'umanità intera sarà oggimai quella città felice, di cui profetò Zaccaria *Et vocabitur Jerusalem CIVITAS VERITATIS* (1); l'eterna provvidenza avrà ricondotta l'umana specie all'originale disegno, restituitale l'unità di

(1) Zach. VIII, 3.

famiglia rotta dalla morte effetto del peccato. Poichè se la morte non fosse entrata nel mondo in punizione della colpa, l'uman genere diramato da un medesimo padre sarebbe stato una sola famiglia non disunita unquemaì od infranta. Dissipato questo disegno, Iddio lo rifece più bello, più mirabile ancora, traendone l'occasione dalla rovina di quel primo: egli raggiunse di nuovo in una famiglia gli uomini, ma questa fu tale che ha per padre e vero generatore non più Adamo, ma Dio medesimo.

ARTICOLO II.

SOCIETÀ DOMESTICA.

IDEE PRELIMINARI (1).

La famiglia è un'unione d'umani individui, che si suol distinguere in tre società intrecciate insieme, la *conjugale*, la *parentale*, e la *erile*.

Ma noi già osservammo, che la relazione di servo e di padrone non è relazione *sociale*. Aristotele, S. Tommaso e tanti altri avevano fatto la stessa osservazione. Nè col ripetere l'osservazione noi intendiamo di proscrivere la relazione di signore e servo, ma solo d'escluderla dal *Diritto sociale*, rimettendola al *Diritto individuale*, dove l'abbiamo trattata.

Di più quantunque il padrone ed il servo, siccome tali, non formino insieme una società, ma una semplice *convivenza*, tuttavia essi non cessano d'essere associati, quali uomini, nella società divina naturale, e, quali Cristiani, nella società divina sopraunaturale.

E tali *vincoli sociali*, che stringono necessariamente insieme il servo ed il padrone, limitano ed addolciscono il *vincolo signorile* che passa fra essi. Di che, lo stato di servitù, dallo stato della maggiore società temperato, è reso compossibile alla dignità umana.

(1) V. *Filos. del Diritto*, Vol. II, nn. 969-978. 981.

Onde è dunque da ripetersi la durezza e l'ingiustizia della servitù? Dalle seguenti cagioni:

1° Da una veduta parziale, che considera solamente la relazione signorile di *padrone a servo*, senza attendere contemporaneamente alla relazione sociale di *uomo ad uomo*.

Questa maniera esclusiva di vedere fu la cagione logica, e somministrò la giustificazione legale della schiavitù gentilesca * (1);

2° Dal disconoscere per ignoranza, o dall'escludere per empietà la relazione soprannaturale, che, legando tutti gli uomini efficacemente a Dio, li lega altresì in sacra ed intima società fra loro.

Questa società soprannaturale tolta via, rimane il solo vincolo della società naturale; dalla debolezza del quale è da ripetersi la causa della durezza e dell'inumanità che si riconosce ogni giorno più nelle relazioni signorili in quelle regioni, dove il protestantismo, o lo scisma ebbe agghiacciato i cuori;

* (1) L'ingiustizia contro gli uomini individuali, i quali, perchè servi, si riguardavano quasi d'altro sangue dall'umano, dovea a poco a poco allargarsi a offender popoli interi: onde i Greci a i Romani chiamando barbaro tutte le altre genti, le condannavano quasi a necessaria e perpetua servitù. Quando nell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide, la giovinetta dice alla madre:

. . . Egli è ben dritto, o madre,

Che sui barbari impero abbiano gli Elleni,

Non sugli Elleni i barbari: di questi

Proprio è il servaggio, e libertà di quelli;

in mezzo ai liberi e magnanimi spiriti della greca nazione, si sente qualoha cosa d'illiborale, la credenza che le altre nazioni sian nate a servire a una sola, e insieme il gioire di tale credenza. Ma gli oltraggi verso i nostri fratelli non si commettono mai impunemente: onde quella stessa Ifigenia che ponno tanto intervallo fra Asiatiei ed Europei, è asairetta poi a porre anco fra le donne e gli uomini della Grecia un intervallo, che nessuna donna cristiana potrebbe tollerare d'udire in tanto moderno: poiebbè alla dice:

. . . Nè per mio scampo

Altr'uom si dee morir, quando un sol uomo

Ben più di cento e cento donne è degno

Di goder della luce.

3° Dal *sensismo*, il quale tende a distruggere la società stessa divina naturale, togliendo all'umanità il possesso, che dee avere in comune, della verità e della morale virtù.

Quanti danui non sofferse anco presso di noi cattolici dal *sensismo* la classe più bassa della società! Quanti arbitrij della classe più elevata volti a opprimere questa, pure col pretesto di soccorrerla!

Laonde se noi dichiariamo insociale la relazione che passa fra servo e padrone astrattamente considerata, senza tuttavia espellerla dal Diritto, noi non veniamo con ciò a giustificare la servitù dura e ripugnante all'umana dignità, nè facciamo scaturire l'attemperamento che la rende onesta e giuridica dal suo proprio seno; dichiariamo anzi, che ogni temperamento ed onestà le viene da fuori; le vien dal coesistere con una società essenziale all'uman genere, dalla quale nessun degli uomini può uscire, sia padrone o servo, nè sforzarsi di cacciarne altrui, senza colpa, poichè è società che ha l'immobil sua base nella intelligenza umana, e il suo glorioso fastigio nella grazia divina * (1).

*(1) L'Autore parla in molti luoghi della servitù e della schiavitù, ed ove raccogliendoli, ne uscirebbe un bel trattato. I principali sono i seguenti: nel primo volume della *Filosofia del Diritto*, nn. 129-133; 239-244; 529-557; 690/8; 1560-1613; 1995-1999; nel secondo volume, nn. 24-30; 155-193; 195-212; 501; 861/8; 969-981; 1167-1176; 1402-1417; 1472-1475; 1635-1636; 1679; 1757; 1788; 1810/8; 1966; 1992-1994; 2004; 2006; 2207-2266; 2290-2293. Se l'autore d'un libro moderno, che parla degli *Ezzelini* e degli *Schiavi* al tempo di Dante, ed ebbe non pochi applausi, in mezzo alla lunga lista di autori, specialmente stranieri, che egli dice di aver raccolto durante molti anni e studii e entrar bene addentro nelle storie della schiavitù, avesse degnato di porre anche la *Filosofia del Diritto* di questo non affatto oscuro Italiano, Antonio Rosmini, e avesse avuto la pazienza di leggere i passi che abbiamo citato; avrebbe forse temperato qua e là non poche sentenze, e in generale quelle irrequieta brama, e quasi direbbersi smale di poter trovare che la Chiesa cattolica non fece poi, quanto si erede, progredire i popoli verso l'abolizione della schiavitù: ammia, che toglie al suo scrivere non poco di quella posa e dignità, che farebbe ancor più risplendere molti pregi, che noi ben di cuore in quel libro riconosciamo.

Esclusa dunque dalla domestica società la relazione che impropriamente chiamarono società erile, ci rimane a parlare delle altre due:

- I. della *Società conjugale*;
- II. della *Società parentale*.

I.

SOCIETÀ CONJUGALE.

A)

RELAZIONI FRA LA SOCIETÀ DIVINA
E LA SOCIETÀ CONJUGALE (1).

1.*

/ Ogni diritto ha per suo oggetto un bene, e ogni bene, quanto al suo valore, si riduce ad un sentimento aggradevole. / Ogni diritto adunque ha per oggetto e materia ultimamente un dolce sentimento della natura, di che anche viene al diritto il nome di *naturale*. Ora, qual è quel dolce natural sentimento, a cui si riferiscono i diritti della società conjugale?

/ L'uomo non basta a se stesso, egli sente incessantemente il bisogno d'unire a sè degli esseri diversi da sè; gli unisce a sè nel proprio sentimento, nel quale il principio senziente è egli stesso. / Questo fatto, somministratoci dell'osservazione interiore, si può anche annunziare così: / L'uomo tende ad unificare in se stesso gli esseri diversi da sè. / Essendo dunque l'uomo uno e identico, scorgesi in lui una continua tendenza di ridurre ad unità la pluralità. Laonde, come la pluralità ridotta ad unità piace all'*intendimento* che la contempla, relativamente al quale piglia nome di *bello*; così la pluralità ridotta ad unità nel *sentimento*, piace al sentimento e piglia il nome di *bene eudemonologico*. Il bello è la pluralità condotta all'unità nel mondo

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, no. 981-987; 991-994.

ideale; il bene eudemonologico è la pluralità condotta all'unità nel mondo reale * (1).

Ma quali sono gli esseri che l'uomo tende ad unire seco stesso, a unificare nella semplicità del suo sentimento essenziale? — Tutti, niuno eccettuato; ma possiam classificarli così: Altri sono mere cose, altri sono persone e nature intellettive. L'unificazione, che fa l'uomo seco stesso delle cose, produce il fatto singolare della *proprietà*. L'unificazione delle persone produce il fatto, pure singolare, della *società*, principalissimamente della

* (1) Dicendo poi il Bello « pluralità ridotta ad unità nel mondo ideale » non intende l'autora definirlo o completamente, ma solo additarne l'elemento principale, come abbiamo veduto altrove. — Il Bello però, posto così a riscontro del Bene mediante il riscontro del mondo ideale col reale, piglia, a nostro giudizio, una luce al tutto nuova. Viansi per questo raffronto a veder più chiaro, come il piacere de' sensi è cosa affatto accidentale e indifferente al Bello, che è essenzialmente obbiettivo, a perciò vian contemplato a gustato col solo intelletto, non già co' sensi appreso e quasi palpeggiato. Onde, mentre il subbietto pel tocco del bene eudemonologico sente se stesso a quasi in se stesso gradevolmente si chiude, invoca per la sorpresa del bello esco, a dir così, di se stesso, e dimentico di sè e d'ogni propria cosa, in estasi al tutto intellettuale, ammira e applaude il novo miracolo, e talora, come avviene alla vista improvvisa di essere molto maggiore di noi, si senta così appicciare e quasi annichilare, che ne cade in panra e spavento. Indi si può fare giusta estimazione di que' mirabili versi del Petrarca (Canzona XI, st. 5):

Quante volte diss'io

Allor pien di SPAVENTO:

« Costei per fermo nacque in Paradiso! »

Così carico d'OBLIO,

Il divin parlamento,

E 'l volto, e le parole, e 'l dolce riso

M'aveano, e sì DIVISO

Dall'immagine vera,

Ch'è dicea sospirando:

Qui come venn'io, e quando?

Credendo essere in ciel, non là dov'era.

società conjugale. Perocchè il matrimonio è l'unificazione non già di cose, ma di nature e di persone umane. L'indole della unificazione riceve luce dalle seguenti considerazioni.

Non potendovi essere altri oggetti, in cui tenda la moralità, che quelli che sono intelligenti, e l'uomo trovandosi in comunicazione con Dio e coi suoi simili, questi sono gli oggetti de' suoi doveri morali. Ma queste stesse intelligenti nature, la divina e l'umana, oggetti della moralità, sono altresì quelle che l'uomo tende senza posa e pienamente a congiungere seco in mille guise per ingrandirsi e felicitarsi. La unione dell'uomo colla natura divina, e colle appartenenze di essa, costituisce la società che abbiain detto divina; la piena unione dell'uomo col suo simile è il fine della società conjugale: nell'una e nell'altra società egli rinviene un cotale sentimento di felicità, o di speciale appagamento. —

2.

Egli è certo che Iddio, bene infinito, potrebbe comunicarsi all'uomo con tanta pienezza da esaurirne tutta l'attività. In tal caso sarebb'ella più possibile alcun'altra società, che in quella non fosse compresa?

Certo no; perocchè l'uomo troverebbe in Dio ogni bene non pure sperato e finale, ma immediato e presente.

E questo fa Iddio in cielo, e però ivi cessa la società conjugale, che per la sua materialità non può fondersi pienamente nella società deiforme* (1); onde l'uomo sta nel cielo siccome

* (1) Notisi bene che l'autore dice, la società conjugale cessare in cielo quanto alla sua materiale consumazione, non già cessare le dolci memorie, il beato riconoscimento, a perfezionato amore degli sposi: beni, di cui parlano con affettuosa eloquenza più volte i Padri della Chiesa, e specialmente i Greci. Gli sposi saranno di certo come Angeli, ma essi ricorderanno di essere stati in terra non solo un cuore e un'anima sola, come i primi Cristiani (Act. XI, 32), ma anche una sola carne, come Adamo ed Eva (Gen. II, 24). Alla vedova Teodora S. Girolamo scriveva di Lucio il marito di lei: « Egli ti prepara presso di sè un saggio con quello stesso amore, che

un angelo di Dio (1). Non volle però il creatore far questo d'un tratto; anzi volle comunicare se stesso agli uomini per gradi, ponendoli da prima in uno stato di via sopra la terra.

E nondimeno in sulla terra stessa si scorge, che qualora Iddio più comunica di sé all'uomo, la società conjugale si rende men necessaria quanto alla sua materiale consumazione, e s'allontana, quasi direi, dall'uomo per riverenza della società deforme. Nel terren paradiso, dove Iddio trattava coll'uomo assai da vicino, questi non sentì il bisogno di consumare la sua unione colla vergine datagli per compagna, e nella chiesa di Gesù Cristo, incontante che Iddio si comunicò di novo agli uomini con abbondanza, si videro innumerevoli mortali d'ambo i sessi, coll'altezza dell'animo e colla purità della mente, serbare angelica vita. La società conjugale è possibile solo in terra, poichè Iddio non si comunicando all'uomo pienamente, non lo spiritualizza abbastanza; conciossiachè egli si presenta bensì sensibile all'intelletto, ma quasi in uno specchio e per enigma (2). In cotale condizione e stato, l'uomo, nella sua parte superiore

facendogli dimenticare il suo diritto di sposo, lo fa incominciare a riguardarti come sorella ». E S. Giovanni Grisostomo consola una vedova con questa parola: « *Regiones illas requies deputatas, non corporae cognatio, sed vitae similitudo obtinebit ... deinde fructus consuetudine optimi viri tui in omne aevum, eandem cum illo adeptam virtutem, ut in idem etiam cum illo tabernaculum recipiaris, et rursus cum illo conjungi quae in sempiterna illa saecula, NON HOC MATRIMONII NEXU, SED ALIO QUODAM LONGE MELIORE; hic enim corpora copulat, ille autem multo elegantior, jucundior, melior animam animas jungit* » (Epist. ad Vid. Tom. I, p. 341). Quindi non sono una semplice imaginazione poetica, ma si fondano in un sentimento non men naturalmente che soprannaturalmente vero, le parole che Dante nel Purgatorio fa dire a Nino Visconti intorno alla propria moglie (VIII, 70-84): e in generale a ogni anima bella, che vive la vita seconda, si può porre in bocca qual caro verso che Currado Malaspina profferisce nella fiorita vallotta del Purgatorio (VIII, 120):

A' miei portai l'amor, che qui raffina.

(1) Matt. XXII, 30.

(2) I, Cor. XIII, 12.

unito a Dio, è ancora materiale nella inferiore, con quella può aderire alla società divina, siccome a suo fine, e con questa alla società conjugale, la quale coll'esercizio delle virtù di cui ella somministra al mortale ampia occasione, divien mezzo, facendolo meritare, alla più piena sua unione con Dio.

La *società conjugale* si rende anche per altra via mezzo al compimento della divina; cioè perchè da essa procede lo svolgimento dell'umana specie, la quale, per la consumazione dell'unione conjugale prende a sussistere in più individui. Così formasi il genere umano, così la natura umana entra o può entrare nella società divina con tutti quegli individui, nei quali ella è destinata a manifestarsi e ad attuarsi. Anche per questa ragione il matrimonio tiene in sè qualche cosa di elevato, che mosse il Riparatore dell'uman genere ad innalzarlo alla dignità di sacramento.

3.

Qualora poi si consideri, che, secondo ciò che Dio ci ha manifestato delle sue intenzioni, non dovevano gli uomini soggiacere alla morte, se non avessero peccato; facilmente si scorge ch'essi avrebbero formato tutti insieme non pure una sola società divina, fine del primo disegno, ma altresì una sola società domestica, mezzo acconcissimo a quel disegno; la quale società domestica, si sarebbe ultimamente rifusa tutta nella divina, quasi limpido flumicello che versa le sue onde nel mare (1).

(1) Quantunque si possano concepire colla mente vari esiti nel caso che Adamo non avesse peccato, tuttavia si noti che, acconsentendo noi al *disegno primitivo*, questo non si dee dimenticare che da tutto quel meglio che si può pensare dovremo avveuire degli uomini creati da Dio innocenti. Questo meglio, quest'ideale non solo escluda il peccato d'Adamo a de' posteri; ma forse ancora suppone che Adamo non avrebbe mai lasciato interamente i suoi figliuoli, ma al tempo da Dio stabilito, tutt'insieme con questi, sarebbe stato trasportato alla visione beatifica, niente a ciò ostando che gli uni fossero rimasti più a lungo o gli altri meno sopra la terra. Nondimeno si può ancora supporre il contrario, con S. Agostino, cioè che Adamo sarebbe stato glorificato

B)

NATURA DELLA SOCIETÀ CONJUGALE.

§ 1.

*La pienezza dell'unione possibile fra due umani individui
di sesso diverso,
forma il vero concetto del matrimonio.*

1.

*Primo elemento della società conjugale,
la pienezza dell'unione comune a tutti gli uomini (1).*

A chiarire la intimità e la pienezza dell'unione dell'uomo col suo simile, che si realizza nella società conjugale, considerata nella sua perfezione, conviene osservare, che in essa primieramente è presupposta tutta quella amicizia ed unione ch'è possibile, secondo la retta natura, fra uomini dello stesso sesso; e che sovr'essa poi è aggiunta quella intimità ed unione maggiore, che non è possibile fra persona umana dello stesso sesso, ma solo di sesso diverso; e quest'ultima maniera d'unione diviene la differenza specifica e caratteristica della società conjugale.

Il marito e la moglie sono due esseri umani che s'uniscono con tutta la pienezza possibile a effettuarsi fra persone di sesso diverso, secondo la retta ragione. Tale è il vero concetto del matrimonio.

Indi si scorge che l'unione sessuale non costituisce da sè sola la società conjugale, ma che essa esige e suppone dinanzi ogni altra unione possibile fra umane persone (2).

prima de' figliuoli (*De Genes. ad litter* L. IX, o. VI; e *De Civ. Dei*, L. XIV, o. X); fossero poi rimasto io terra più stirpi, o uoa sola alla volta. Ancora si concepisce possibile, che i padri, benchè passati a stato di beatitudine, si manifestassero o reggessero i figliuoli, io terra dimoranti (come fece Cristo dopo la sua risurrezione suo alla ascensione in cielo), suo a tanto che questi vacassero tutti assunti al medesimo stato di celeste felicità.

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, no. 996-999.

(2) A cansamento d'oquivoci ossorvi qol il lettore, che altro è la società conjugale di fatto, e altro è l'obbligarsi a detta società. Chi s'è obbligato a talo società, cioè chi s'è maritato, d'co vivere conforme alla medesima,

A fine dunque di ben concepire l'alta natura del matrimonio, conviene spingere col pensiero l'unione fra due persone umane di sesso diverso fin là dov'ella può andare, secondo la retta ragione; ed allora avremo colla la giusta e compiuta ragion della società. Ma tentando questa impresa, bisogna prima pigliare in considerazione que' vincoli, che legar possono insieme uomo con uomo anche del medesimo sesso, e che formano il primo elemento del matrimonio, il suo necessario preliminare * (1) . . .

2.°

*Secondo elemento della società conjugale,
o differenza specifica che la distingue dalle altre unioni (2).*

Ora, quantunque l'altre unioni nel matrimonio si presuppongano, e sieno anche di maggior nobiltà, tuttavia l'unione sessuale n'è l'ultimo compimento; o l'essere egli ordinato a questa, è la differenza specifica che lo distingue da tutte l'altre possibili unioni umane.

realizzandola così nel fatto. Or poi chi manco a tale obbligazione, il marito, per esempio, che non ama la propria moglie, o la moglie che non ama il proprio marito, non cessa mica d'esser maritato; perocchè esser maritato vuol dire « aver contratta l'obbligazione di vivere conforme a ciò eh'osigra la società conjugale ». Fra que' conjugj adunque che mancano a tutta quella intimità d'unione, che esce dal concetto del matrimonio, non vien meno la società loro di *diritto*, ma ella rimane di *fatto*, per loro colpa, inadempita.

* (1) L'autore qui parla ampiamente di questi vincoli fondamento d'ogni bella amicizia, parla della tendenza alla verità, alla scienza, alla virtù; della tendenza ad amar noi stessi più che siam pregevoli, ad amare i nostri simili più che son pregevoli, o simili a noi; della tendenza ad amare gli esseri maggiori di noi, e l'Essere infinito e assoluto, che assuma in sé il fiore, la cima di ogni affezione delle creature intellettive e volitive. E mostra come tutte queste umane tendenze sono quasi altrettante funicelle atte a stringere insieme gli animi, a formare la nobilissima amicizia conjugale. Ma poiobè di parecchi di questi vincoli abbiain parlato toccando dello affezion spontanea e suscitata, dell'umanità, del pero amore ecc. (V. l'articolo II del Capo III, pag. 437 segg.), noi, per non ripetere molte cose già dette, abbandoniamo al lettore la cura di adempiere il manco qui lasciato.

(2) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1061-1064.

Antiche tradizioni dicevano, che i primi genitori degli uomini furono *ανδρογύνοι* (1), e separati di poi. Veramente era logico, che la specie umana propagata considerasse i propri genitori, nell'atto della generazione; nel qual atto sono di fatto *ανδρογύνοι*, ed ivi comincia la genitura e la paternità.

Perocchè il Creatore, secondo l'eterna idea, ordinò così la natura animale, che nella detta unione, in quell'istante in cui ella ha toccato il sommo grado d'intimità, e l'anima sensitiva dell'uno tende con maggior impeto a invadere le parti corporee dell'altro, si separino da entrambi i corpi alcune particelle quasi correndosi incontro, e s'apprendano l'una all'altra in luogo acconcio a conservare loro la vita; stante che quelle particelle all'atto dello staccarsi non solo sono vive, ma già elevate al più alto grado di eccitamento vitale, e, per così dire, da doppia vita animate.

Appresi poscia insieme, non cessano però d'essere vive, eziandio che divise in parte dagli individui, a cui appartenevano e donde si sono lanciate per impeto delle anime vogliose d'unificarsi. Laonde il sentimento che in esse si mantiene non formando oggimai più parte del sentimento de' due individui per la divisione seguita, vengono a costituire il primo rudimento d'un animale novello, destinato a divenire per la comunicazione della luce del volto di Dio un nuovo umano individuo (2).

Niuna maniera potea trovarsi più acconcia ad esprimere questo fatto misterioso della generazione, che quella che è usata nella divina Scrittura, dove *scintilla* de' genitori è chiamato il figliuolo che nasce da essi (3).

(1) Plat. Conv. — Censorin. IV. — Lo stesso uuootto trovasi nelle tradizioni indiane. Nel *Manava-Dharma-Sastra*, L. I, 32, si legge: « Il sovrano signore, avendo diviso il suo corpo in due parti, una metà divenne maschio, e l'altra metà divenne femmina ». Questo sovrano signore è Bramà umano, il quale rappresenta il primo uomo.

(2) V. ciò che fu detto con più d'estensione circa la generazione nell'*Antropologia*, L. II, sez. II, o. XV; e L. IV, c. V.

(3) Così lo chiama la donna di Theova, che finge, nel secondo libro de' Re, che la vogliano uocidero il rimastolo figlio, e se ne richiama a Davidde,

È dunque la conjugal società un'unione perfetta secondo natura, fra due individui umani di sesso diverso.

Una sola cosa rimane distinta in essi, la *persona*.

Di *due nature* i congiugi giungono a formarne una, ma di due persone non possono. Laonde nel tempo stesso, che Iddio, definendo l'unione conjugale, disse che i congiugi doveano essere una sola carne, disse però ancora, che in quell'unica carne essi sarauno due: *ERUNT DUO* * (2).

Vero è, che interviene in fra gli amanti, e però in fra' congiugi, anche una total comunicazione personale, in quanto che l'uno gode della personalità stessa dell'altro. Ma questa specie di trasfusione delle persone, non le confonde insieme, nè toglie il loro essere proprio ed inalienabile.

L'affezione personale di cui parliamo, se da *spontanea* passa a stato di *eccitata* * (3), produce uno speciale fenomeno amo-

dicendo: *Quaerunt extinguere SCINTILLAM MEAM, quae relicta est, ut non superet viro meo nomen et reliquiae super terram* (Cap. XIV, 7).

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1065-1067.

*(2) Come queste parole, *erunt duo*, esprimono l'inconfusibilità delle persone, così quello che seggono immediatamente, *IN CARNE UNA* (Matth. XIX, 5) esprimono a meraviglia, secondo che osserva altrove l'autore, l'unità della vita, di cui la carne è avvivata, e di cui entrambi gli individui partecipano. Perciò la congiunzione de' sessi è congiunzione vitale, e non materiale: in quell'atto (e deva essere un istante) sembra che dei due sentimenti fondamentali degli individui se ne formi un solo così, che il sentimento dell'uno sia sentimento dell'altro reciprocamente; in quell'atto è la vita che esercita una sua funzione, con la quale ella congiunge i due vivi corpi in modo simile come le parti di un medesimo corpo animato sono congiunte fra loro, e come, a ragion d'esempio, il cervello ed il cuore dello stesso uomo comunicano per organiche e vitali funzioni, e fanno di entrambi un solo animale.

*(3) Bisogna qui ricordare ciò che fu detto delle affezioni *spontanee* e delle affezioni *suscitate* (V. pag. 443 eg.).

roso, un andar fuori di sè, dietro all'oggetto amato, che dal Petrarca s'accenna in que' versi:

- Talor m'assale in mezzo a' tristi pianti
- Un dubbio, come posson queste membra
- Dello spirito lor viver lontane;
- Ma rispondemi Amor: Non ti rimembra
- Che questo è privilegio degli amanti,
- Sciolti da tutte qualità umane? (1). —

E dopo le cose dette, conchiuderemo così (2):

Errano adunque coloro, che nel matrimonio non veggono altro che la parte inferiore dell'unione, quella dei sessi.

Il buon senso degli antichi popoli ebbe colta assai bene l'università dell'unione fra due persone di sesso diverso, che è il matrimonio. Perciò i Romani sapientemente il definirono: *Coniunctio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio* (3), e dissero della moglie che, *socia rei humanae, atque divinae domus, suscipitur* (4), facendo intervenire nel matrimonio, quasi con mirabil presagio, quella società divina, di che noi abbiamo parlato, e che gli abbiamo messo a fondamento.

§ 2.

Contratto, con cui è posta in essere la società conjugale.

1.°

La società conjugale è posta in essere con un contratto (5).

Dal concetto di piena unione fra due individui umani si trae, che un contratto è uccessario a porre in essere la conjugale società.

Perocchè se l'unione è piena, ella dee risultare da tutti i vincoli naturali, che si possono stringere da due individui, i quali

(1) P. I Son. XIII.

(2) Ved. *Fil. d. D.*, V, II, n. 1068.

(3) D. L. XXIII, T. II, 1. La definizione è di Modestino, L. I Regul.

(4) C. L. IX, T. XXXII, 4.

(5) Ved. *Filos. d. Dir.*, Vol. II, nn. 1070-1074.

vincoli hanno un ordine gerarchico rispondente a quello della facoltà, di cui sono altrettanti alti, sicchè un vincolo più elevato abbraccia e comprende sotto di sè altri vincoli inferiori.

Ora il vincolo più elevato che stringer si possa tra due esseri ragionevoli, si è quello che essi formano colle loro proprie volontà personali; conciossiachè la volontà personale è la più alta di tutte le umane facoltà, è quella che ha virtù e ragione di muovere tutte le altre.

Ed anco, il vincolo delle volontà può comprendere sotto di sè gli altri vincoli, giacchè in fatto gli altri possono ordirsi dalla volontà; e nel matrimonio dee essere così, acciocchè diversi vincoli conservino il loro naturale ordine, il qual vuole che sieno capitanati, per così dire, da quello dell'azione consensuale delle due volontà personali * (1).

Quindi il primo vincolo, che mette in essere e abbraccia tutti gli altri nell'unione conjugale, è necessariamente quello delle volontà: è dunque il mutuo volere, il libero consenso delle parti, o quell'atto che così le associa.

Il solo lume naturale l'avea insegnato a' Romani legislatori, i quali seppero dire assai chiaramente per bocca d'Ulpiano, che *Nuptias non concubitus, sed consensus facit* (2).

E qui si trova ragione perchè l'unione conjugale pigli il nome di società. È società, perchè ella viene stretta col consenso delle parti, con un contratto o patto sociale (3).

* (1) È obvio come senza questu consenso, o contratto, sarebbe tutta la cima e il fiore più caro di quell'unione, la consapevolezza e certezza amorosa della reciproca amorosa cooperazione alla bramata società.

(2) Dig. Lib. I, Tit. XVII, 30. Quindi è che anche quando il matrimonio non era consumato, ma sul consentito, s'aggiudicavano ai coniugi i diritti che loro provenivano onde che sia colla condizione del seguito matrimonio, come può vedersi nello stesso Dig. LXXXV, Tit. I, 15.

(3) Tutto fu messo in controversia. Fu anche negato al matrimonio la qualità di contratto; ma gli fu mantenuta da Placido Bovegn (Comm. in Durol. L. N. Tit. I, Part. II, n. 6, e. 9), che ribatte le opposte obiezioni. Per altro le leggi romane sapientemente considerano il *contratto maritale*

L'oggetto poi del contratto non è, e non può essere altro che la piena unione di diritto, che abbiamo descritta, fra due persone di sesso diverso.

2.

L'oggetto del contratto matrimoniale non è arbitrario, ma dalla natura è determinato a dover essere la piena unione sopra descritta (1).

Si domanderà: qual necessità, che l'oggetto del contratto matrimoniale sia la detta unione, e non anzi una unione men piena?

Rispondo: interviene necessità morale * (2).

L'unione di due individui di sesso diverso dee essere fatta in modo, che non cagioni scissura di sorta fra le parti che compongono l'umanità, sicchè si conservi la subordinazione delle potenze, l'unità, la dignità personale.

Or che l'unione fra due individui umani sia parziale, anzi che piena, può accadere in due modi:

come sinonimo di *affetto maritale*, dicendo egualmente, che il matrimonio si fa col contratto, e che si fa coll'affetto. *Non enim dotibus, dice Giustiniano, sed affectu matrimonia contrahuntur* (Cod. L. V, T. XVII, 11. — Nov. XXII, c. III; e LXXIV, C. IV). Per questo anche noi abbiamo considerato in quest'articolo il contratto come l'ultimo e più nobile atto dell'affetto razionale degli sposi.

(1) Ved. *Filos. d. Dir.*, Vol. II, nn. 1076, 1081, 1084-1089.

* (2) Il ragionamento che segue è un po' lungo, ma noi ci lasciam persuader volentieri a dar passata a tali tratti; parendoci da una parte, doverci ormai annunziare per tempo alla gioventù certe verità delicatissime, dall'altra doverci fuggire un certo linguaggio, che trattando de' più intimi uffizj dell'onestà, o li avvolge in sì fitta nebbia, che non possono risplendere o invitare a mè gli animi, o li espone incozzando, direi quasi, di fango ed esel o chi parla e chi ascolta. Se noi non c'inganniamo, la favella di A. Rosmini in questi argomenti porta seco sì nobile e digiuntosa novità, che può divenire esempio e norma a più d'uno scrittore, può risonar dalla cattedra e dal pergamo, senza che debba l'innocenza tingersi di rossore o l'ignoranza rimanere sempre la stessa, senza che la debolezza abbia a trovar tentazione o scandalo, nè la malizia pretesto a sorriso o a motto beffardo.

O perchè quelli s'uniscono colle affezioni superiori, colle affezioni d'indole razionale, come avviene nell'amicizia, nella stima scambievolmente ecc.; e questa unione non costituisce il matrimonio, la cui differenza specifica si è, come dicevamo, che sia ordinato all'unione de' sessi:

O perchè essi si uniscono collo parti inferiori ed infime soltanto, senza l'unione proveniente dalle facoltà superiori e più nobili; ed è questo, che ripugna alla legge morale.

Ripugna alla legge morale, perchè ripugna alle esigenze della natura umana, e alle esigenze delle singole persone, ciascuna delle quali opera contro la dignità propria, e l'altrui.

Ripugna all'esigenza della natura umana, perchè, consistendo l'unione dei sessi in una comunicazione sostanziale e vitale, tal che di due corpi si forma un corpo solo, egli è consentaneo alla natura, che l'uomo de' due individui ami l'altro come ama il proprio corpo, e la propria anima, giacchè l'altrui natura è divenuta sua propria. Laonde se l'ordine della natura è sì fatto, che l'anima sia unita al corpo proprio pienissimamente, e che da lui non voglia disgiungersi mai, amandolo e favoreggiandolo quanto merita; egli è del pari secondo l'ordine naturale, ch'egli ami l'individuo con cui entra nella detta comunicazione vitale, quanto merita, e perciò anche siccome persona ^{*}(1). —

Ripugna altresì a quanto esige la dignità dell'una e dell'altra persona che insieme s'accoppiano.

E di vero, la persona fa ingiuria in tal caso alla persona con cui s'accoppia, perocchè l'adopera siccome puro mezzo a' suoi fini, sia ch'ella cerchi in tale congiungimento il solo piacere del senso, sia ancora che vi cerchi de' figliuoli. Tutto questo è contro la natura del congiungimento, che, come vedemmo, è un congiungimento vitale, e operato dall'anima, la quale nell'uomo

^{*} (1) Qui l'autore applica e spiega le parole che Adamo dice di Eva: « Ecco osso delle mie ossa e carne della mia carne » ecc. (Gen. II, 23); e quelle altre di S. Paolo: « I mariti debbono amare le loro mogli siccome i propri corpi. Chi ama la moglie sua, ama se stesso. Conosciossichè nessuno odiò mai la sua carne, anzi la nutre e la cura teneramente » (Efes. V. 28-29).

non è solamente sensitiva, ma sensitiva ad un tempo e intellettuale. Non può l'anima essere adoperata quale mero strumento e mezzo ad un uomo, senza che sia avvilita la sua dignità, e fattale ingiuria gravissima. Indi l'obbrobrio di cui il buon senso di tutti i tempi e di tutti i luoghi cuopre la meretrice. Non può dunque l'individuo di un sesso usare coll'individuo dell'altro, se non a condizione d'amarlo come fine, che è quanto dire, come un se stesso, e quindi d'aver con esso lui quell'unione piena, a cui dagli idiomi di tutti i popoli venne riserbato un proprio nome, ricco di decoro, quello di *Matrimonio* * (1).

Ma la persona umana in tali accoppiamenti fa onta altresì, e pecca contro se stessa, contro la propria dignità, e questo in più modi.

* (1) Questa nobile e piena unione, oltre che col nome solenne di *matrimonio*, è accennata colle cerimonie che presso tutti i popoli accompagnano il matrimonio: una delle quali sarebbe p. es. l'anello nuziale consegnato dallo sposo alla sposa, cerimonia che da' Greci e Romani passò a' Cristiani, onde la dantesca frase d'*innanellare per disporre* (Parg. V, 135). Indizio di catena gentile, come nota il Vico, è l'anello: di una catena d'affetti propri d'anime delicate e alte: ond'è che il senno de' Romani cost a lungo vietò che gli anelli si portassero da gente legata d'ignobile laccio, come erano gli schiavi, de' quali, come di puro strumento, potevano i padroni abusare a lor posta, anche a' più inumani e irrazionali piaceri. Mostravano in questo modo i nostri padri di credere, non ogul catena essere servitù, nè la libertà consistere in gettar via ogul catena, ma avervi una catena che stringe in perpetua e piena società anime nobili e libere nel più bel senso della parola. Diedero essi, è vero, una gran forza alla potestà del marito, ma non si ebbe essi non serbassero costantemente alla moglie il digiornoso nome di *socia*; onde in Tito Livio leggiamo che il matrimonio è *SOCIETAS fortunarum omnium* (I, 9); in Tacito la moglie è *SOCIA cunctarumque fortunae* (A. III, 15, e 34), *prosperis dubisque SOCIA* (A. XII, 5), *laborum periculorumque SOCIA* (Germ. 18); e Giustino definisce il conjugio: *non prosperae tantum, sed omnis fortunae SOCIETATEM iniisse* (XXIII, 2); delicate parole, che ci rammentano quello della nuziale liturgia presso gli Inglesi, dove dico reciprocamente l'uno e l'altro conjugio: « Io l'accetto nella sanità come nella malattia, ne' suoi istanti più lieti come ne' più mesti ».

Ella infatti disordina in sè la naturale grandezza o il giusto concatenamento delle affezioni; perchè così sono queste ordinate, come abbiamo accennato, che le superiori s'innauellino alle inferiori, ed a queste comunicano il moto. Perciò le affezioni inferiori debbono essere come una sequela, un cotale complemento, che trae dietro alle affezioni superiori: conviene dunque che l'unione dei sessi venga come un naturale accessorio dietro all'amore razionale, il quale tendente all'unione, cadendo in individui intellettivi sì, ma insieme animali come sono gli uomini, avvicina questi fra loro anche nelle parti estreme e men nobili dell'animalità, perchè tutto sia unito: chè la unione è legge indispensabile dell'amore. Ma se questo amore principale d'origine intellettiva vien meno, in tal caso viene rotta la serie e l'ordine delle affezioni, e l'uomo non opera più come uomo, ma solo come bruto; offende allora contro la legge morale, che gl'impone di rispettare in sè la natura umana e di mantenere, a tal fine, l'ordine del quale ella s'abbella e s'innalza sopra le altre cose irrazionali.

Questa distruzione dell'ordine naturale e proprio delle affezioni umane, si scorge nell'uso de' sessi quand'è scompagnato dalle affezioni più alte, eziandio che suppongasì, il fine degli individui, che a tal uso si danno, esser per sè onesto, qual sarebbe la procreazione de' figliuoli. Perchè il fine onesto non iscusava l'opera turpe, non potendosi fare il male acciocchè ne venga il bene. Quel disgregamento delle affezioni umane si contra natura, quel negare il pieno affetto a colui, o a colei, che si fa divenire una continuazione di se stesso, è una ingiustizia patentissima, un disconoscimento di quello che è, un rifiutare la stima pratica dovuta a chi è un altro noi.

Che se poi anche il fine stesso è disordinato, se altro l'uomo non cerca che il piacere corporeo, in tal caso cresce immensamente più il disordine introdotto nelle naturali affezioni e parti dell'uomo. Quivi già sarebbe aperta ribellione della parte inferiore alla superiore: l'uomo ubbidirebbe alla carne invece di comandarle, da questa sarebbe tiranneggiato, avvilito.

Il pudore è quell'allarme * (1), che si desta dalla parte nobile dell'uomo, al sentire o prevedere la minaccia, che le fa la parte inferiore, di soverchiarla; è quella vergogna altresì che prova l'uomo all'immaginar scoperta dagli altri in lui tale onerosa minaccia, che vien fatta con forze sempre poderose dalla parte ribelle, comparativamente alle poche e fiacche della parte superiore e razionale, nata ad imperare. Che se solo fa vergogna la minaccia, se l'uomo arrossa al solo mostrar nudata agli occhi altrui quella parte onde quella minaccia proviene, o almeno può venire; giustamente dicesi vizio turpe, e s'ha in conto di cosa abbominevole dall'intera umanità il cedere agli inviti sessuali fuori dell'onesta unione maritale: in cerca solo di sì basso piacere, sente l'uomo se stesso degradato fino ai bruti e già perduta ogni umana altezza.

* (1) Il nome di *all'arme* qui attribuito al pudore, benchè possa non talentare a chi non ammette parole italiane se non appunto nel senso in cui furono pronunciate da' nostri vecchi, a noi pare sconosciuto o esprimere il prezioso sentimento, che quasi scolta morello avvisa gli animi delicati de' più segreti e lontani pericoli, e chiama tosto e ordina in battaglia tutte le potenze dell'uomo alla difesa della minacciata dignità personale. Quando il pudore non fu abbastanza pronto o forte a salvarci da fallo, o a darci vittoria compiuta, succede in noi un sentimento, che non men del pudore ci arrossa il volto dinanzi a noi stessi e agli altri, quasi per sentita umiliazione; ma esso chiamasi meglio col nome di *vergogna*, che con quel di *pudore*, nome che ci pare ben serbato a una virtù verginale e intern. Nondimeno siffatta vergogna trae dalla stessa origine; ed è benefico istinto nell'uomo, e quasi natural penitenza e confessione, e, se ben sia usata, restauro delle già smarrite forze del pudore: onde passò in proverbio il detto Terenziano: *Erubuit; salva res est* (Ad. 4, 5, 9). Bona alle anime già impigliate in illeciti amori il Poeta, nel settimo cerchio del Purgatorio, oltre al fuoco, impone a penitenza la vergogna con quel bel verso (XXVI, 81),

Ed ajutan l'arsura, VERGOGNANDO:

dove per vedere l'operosità dell'anima, che chiama in suo aiuto tutte le forze del pudore una volta negletto, e le raccoglie a far più squisito il tormento, colle fiamme dell'orebrosenza adeguando e forse vincendo le fiamme del fuoco accitato dalla giustizia.

Laonde il Krausio (1) giustamente dichiara l'amore, questa nobile ed umana affezione, essere il principio del matrimonio, e quindi deduce le leggi morali e giuridiche che lo governano; giustamente ancora il Rotteck dice, che ciò che nobilita l'unione de' sessi, e la rende degna dell'uomo, è il sentimento (2); ed il Pabst, considerando il matrimonio elevato di più a condizione di sacramento, lo descrive siccome il velo misterioso, che copre ed avvolge l'atto per se stesso impuro ed animale della generazione (3).

(1) Fondamento del Diritto naturale, Jena, 1803.

(2) Convien tuttavia osservare in rispetto all'amore del Krausio e al sentimento del Rotteck, che acciòchè sia vera la proposizione dee intendersi d'un amore e d'un sentimento non eccitato, ma spontaneo (razionale-operativo). L'eccitato può aggiungere doloenza al consorzio fra gli spsi, ma non è necessario all'essenzial nobilitamento della loro unione.

(3) *Adam und Christus, zur Theorie der Ehe*, von I. H. Pabst. Wien 1835 in 8.° — Questo velo misterioso, sotto cui la natura intellettuale sente il bisogno d'ascondere l'atto della generazione, era significato anticamente dal rito di velare le novelle spose, onde presso i Romani chiamavasi *connubio* il matrimonio de' cittadini. I riti e le cerimonie tanto diverse, che accompagnano sopra le nozze ne' diversi popoli e ne' diversi tempi, sono effetti naturali e spontanee significazioni degl'internal sentimenti. Perocchè i sentimenti hanno questa efficacia di condur l'uomo ad operare consentaneamente ad essi, e di condurlo ad esprimerli e riversarli al di fuori con segni sensibili. Chiamando poi *connubio* solo quello de' cittadini, i Romani venivano a dimostrare, come nella persone più nobili si manifestava più vivo quel sentimento che induce a velar l'elemento più basso del matrimonio. Ma perchè si velava la sola donna? Certo perchè in essa è maggior il sentimento del pudore. L'esser poi maggiore questo sentimento nella donna dimostra che se d'una parte quest'essere umano sente la propria dignità intellettuale e personale, dall'altra sente anche più la propria debolezza, e il pericolo di cedere alla parte inferiore; ed ancor essendo alla nell'uso del senso passiva, ha il naturale il timore; teme al pensiero della possibilità, a un vago presentimento della violenza che le può essere fatta, perocchè gli atti nobili della persona e della libertà sono attivi e non passivi. Onde ciò che è più passivo, più s'allontana dalla nobiltà, e fa più arrossire anche l'uomo.

Distinzione fra il matrimonio, e l'uso del matrimonio (1).

L'unione sessuale è cosa passeggera; all'opposto il contratto, col quale i due individui si stringono nella società conjugale, induce obbligazione stabile e vitalizia.

Indi è che l'oggetto prossimo di tale contratto è quella *piena unione* che noi abbiamo descritta, quanto alle affezioni spontanee; rispetto poi alla reale congiunzione de' sessi, è solamente il diritto ad essa: diritto, che l'uno all'altro de' contraenti conferisce.

Le affezioni attuali s'accostano più alla classe delle *affezioni eccitate*; le abituali, più alla classe delle *spontanee*. Queste sono essenziali, noi dicemmo, alla pienezza dell'unione conjugale; non quelle. Ora, anche l'affezion sessuale, se si considera in potenza, scorgesi essenziale al matrimonio; ma non gli è poi essenziale, che la potenza e il diritto d'essa unione venga ridotta all'atto (al reale accoppiamento). Laonde la *potenza o facoltà giuridica*, che un conjugue riceve d'usare del corpo dell'altro con maritale affetto, è appunto il diritto specifico, che col contratto matrimoniale si mette in essere.

Indi la distinzione fra il matrimonio, e l'uso del matrimonio: che risponde a quella, che ha luogo in ogni altro diritto, fra il diritto, e l'esercizio del diritto; questo non è necessario all'esistenza di quello * (2).

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1093-1098.

* (2) Quindi S. Agostino, parlando del matrimonio di Maria con Giuseppe, può dire: « *Exsequitur (Matthaeus) humanam generationem Christi ab Abraham usque ad Joseph... Hoc enim exemplo magnifice insinuat fidelibus conjugatis, etiam servata pari consensu continentia, posse permanere vocarique conjugium, non permixto corporis sexu, sed custodito mentis affectu* » (De Consensu Evangelist. Lib. II, 2. 3). E altrove può affermare di Giuseppe: *Non ablator, sed custos pudoris; imo non custos, quia Deus custodiebat, sed testis pudoris virginalis fuit MARITUS* (Serm. CXXVI, 2). Sentenze, a cui si può veder corrispondere la dottrina di S. Tommaso (Summ. III, P. Q. 28, a. 4; et 4 sent. dist. 30, Q. 2. a. 1, ad 2).

D'altra parte l'*unione umana* fra due persone può essere pienissima, benchè non si mescolino carnalmente, giacchè la pienezza di essa consiste nella pienezza del possesso che l'una ha dell'altra: nella pienezza dell'affezione, sicchè esse restino del tutto appagate. Richiamo anche alla mente del lettore ciò che ho dimostrato altrove, l'*appagamento* essere un atto personale, non un atto fisico; onde certi determinati piaceri, e fra questi i piaceri del sesso, non sono punto necessari all'appagamento, ma solo è necessario l'atto della persona, che è la parte più nobile ed elevata dell'uomo.

Così dicasi dell'*amor pieno*; poichè il pieno amore è quello che a pieno riman pago dell'amata person., della quale, come d'un suo proprio bene, fruisce coll'anima sua; onde l'amore è un cotale appagamento dell'anima * (1).

E nel vero,

1° L'amore non richiede sempre il piacere sessuale;

2° E quando anco lo richieda, un desiderio troppo più su-

* (1) In questo parola troviain nuova luce a ripensare sulla verità e sulla bellezza del nome di *matrimonio*, che designa la ineffabilmente amorosa società della Vergine-Madre divina coll'nmile fabbro: società conjugale perfetta, che può ispirare le più dolei immagini a' poeti e artisti, e insieme trova le più alte e oneste ragioni nella mente del saggio. Perocchè, senz'essa, il celeste pargolo dovrebbe esser panzosamente portato dalle braccia materne per non so quali strade segrete, senza tetto, senza nome, quasi rifiuto ignoto alla luce del pubblico sole; senz'essa, vanno a perder gran parte di loro tiote le gentili pitture d'una divina famiglia onde spira la fragranza di tutte le virtù domestiche, nato a rinnovare la terra; allora per quasi morta la palma che consola d'ombra e di fratti que' beoedetti fuggenti in Egitto, per quasi muta l'officina di Nazarette; allora non più que' mirabili anelli d'nmilità crescente, onde Giuseppe obbedisce all'Angelo del Signore, Maria obbedisce all'Angelo e a Giuseppe, Gesù obbedisce a tutti tre; non più Maria il tipo di tutte le virtù della donna, l'esempio, oltrechè della figlia e della madre, anco della sposa, e altresì della vedova; perchè, come delicatamente osserva S. Girolamo, è ona vedovalla colei che G. C. dalla croce accomanda quasi madre al prediletto discepolo: « *Ilam de cruce Dominus, jam reliquiam, ut matrem Joanni commendabat* » (Hier. Adv. Helvid. o. VI).

blime e più dolce può prevalere nella bilancia, quello cioè di amare e nella persona seco congiunta e in se stesso, assai più del diletto carnale, la celestial continenza, che all'animo pure ha un attrattimento infinito; nel qual caso l'unione può esser maggiore, appunto perchè non trae seco la sequela dell'unione fisica; chè l'essenza dell'unione amorosa finalmente, per dirlo di nuovo, sta tutta nell'anima; e l'unione fisica non ne è che una cotale appendice, la quale può ben essere vantaggiosissimamente compensata da un maggior grado d'unione virtuosa degli spiriti; il nesso morale è immensamente ingrandito col sacrificio del fisico * (4).

§ 3.

*Sacramento, che consacra il contratto e l'unione
de' conjugj cristiani.*

1.°

Il matrimonio de' cristiani è sacramento (2).

Essendo l'uomo stato collocato dal Creatore in un ordine soprannaturale, anche il matrimonio riceve il carattere di so-

* (1) Se beno si osservi, questo concetto della infinita distanza fra l'unione spirituale, e l'unione fisica che è quasi trascurabile accidente di quella, è radicato ne' popoli cristiani, e colore d'una nuova tinta quella poesia nata dal cristianesimo, che alcuni chiamarono romantica, altri platonica. Noi non neghiamo, che questo concetto sia stato più volte tratto ad abuso da' poeti, e da essi mescolato a parecchie illusioni; ma fatto si è, che di esso abbiam continno testimonio nelle rime amorose di Dante e Petrarca, e de' poeti posteriori, enco in mezzo alla pagana profanità del cinquecento, nel quale, per citare un esempio, Bernardo Tasso obliedeva un sonetto con questo non volgari terzino:

*Anai questa beltà caduca e frate,
Come immagin dell'altra eterna e vera,
Che pura scese dal più puro cielo.
Questa sia mia, e d'altri l'ombra e il velo;
Che al mio amor, a mia fe salda ed intera,
Poca mercè saria pregio mortale.*

(2) V. Fil. d. Dir., vol., II, nn. 1091. 906; e *Scritti varj sul matrimonio cristiano*, Firenze 1862, pag. 13, 14.

prannaturalità; quindi egli deve esser sancito da Dio capo della perfetta divina società. La Chiesa del Cristo fa le veci di Dio. E però il *contratto naturale*, acciocchè sia vero matrimonio pe' Cristiani, dee esser sancito e riconosciuto dalla Chiesa cristiana a nome di Dio. —

In virtù del *carattere* de' battezzati, avviene che il contratto matrimoniale, fornito delle formalità dalla Chiesa stabilite (1), rappresenti l'unione di Cristo e della Chiesa, e a questa rappresentazione risponda il conferimento della grazia divina; avviene, in una parola, che il contratto matrimoniale de' Cristiani sia in pari tempo un Sacramento * (2).

I sacramenti di Cristo non solamente sono seguiti, ma di più sono segni efficaci; cioè essi producono nelle anime, che li ricevono degnamente, quella grazia appunto che rappresentano. Laonde se il sacramento del matrimonio segna l'unione di Cristo colla Chiesa; questa santissima unione non è solo segnata e rappresentata acciocchè la imitino le anime de' fedeli che si maritano, ma ben anco dal sacramento riprodotta.

(1) La Chiesa collo stabilire alcune formalità necessarie alla validità del Sacramento del matrimonio, a ragion d'esempio la presenza del parroco e di due testimoni, che rendono pubblico il contratto matrimoniale, non fa che determinare e stabilire la materia di questo sacramento. Mentre in altri sacramenti fu determinata precisamente la materia dal divino Istitutore, nel matrimonio G. C. non determinò la materia se non in parte, cioè stabilendo ch'ella debba esser un contratto monogamo de' battezzati; o del resto lasciò libero alla Chiesa il fissare quella formalità che potessero render ne' varj tempi un tale contratto legittimo e degno di rappresentare l'unione di Cristo e della Chiesa, e quindi idonea materia a tanto sacramento.

* (2) La ragione intrinseca, onde il matrimonio non può ne' Cristiani non essere sacramento, si è quella toccata sin da principio dall'autore: cioè che il Cristiano è costituito in uno stato soprannaturale, ond'egli non può attuare la piena unione obiettiva dal concetto di *matrimonio*, se egli non s'unisce anco soprannaturalmente, cioè col meglio di sè, colla oima e col fiore dell'anima irraggiata e suggellata da Cristo. Il faro altrimenti sarebbe

E veramente, in questo gran sacramento vien comunicata tal grazia, per la quale i maritati partecipano della santità stessa dell'unione di Cristo e della Chiesa, cioè partecipano di quella carità, nella quale stanno congiunti insieme Cristo e i suoi fedeli

nno scindersi in due, quasi v'avessero una metà d'uomo naturale e un'altra metà d'uomo soprannaturale, e potesse l'uomo con questa seconda metà inferiore stringersi al conjugo, negandogli la superiora: il che produrrebbe una sconvenienza molto simile a quella, più sopra toccata, di chi si unisce al conjugo col solo atto animale, e gli negasse gli affetti intellettivi; sconvenienza, di cui potrebbe vedersi qualche immagine materiale in due corpi stretti insieme nella punta dello estremità, e del resto sconciamente sponzoni per l'aria.

Indi è, che quando S. Paolo dice che il matrimonio de' Cristiani *SACRAMENTUM EST*, egli non esclude nessuno de' cristiani matrimonj, non ne riconosce un altro, che non sia sacramento (Eph. V, 32). E per ciò stesso nella sacra Scrittura non si vede mai il menomo cenno d'aluna distinzione tra il matrimonio legittimo de' cristiani, e il sacramento. La distinzione nasce solo dall'eresia d'oltremonte, che negò cinque de' sacramenti di Cristo, e tra questi il sacramento del matrimonio: onde presso gli eretici non vedevasi più che un matrimonio naturale e civile, mentre pur sempre rimaneva il sacramento nella chiesa cattolica: di che s'ebbero due opposte dottrine, e indi a poco la violenta scissione del matrimonio cristiano in due.

Per questa qualità di sacramento, il matrimonio de' Cristiani fu detto dai Teologi non solo VERO, come quello de' non battezzati quando lo stringono con quella piena unione che loro è possibile, ma al VERO E RATO, cioè vero e ratificato o confermato dal vincolo ancoramentale, che gli aggiunge nuova forza e il fa ancor più indissolubile. E Innocenzo III, di questo sacramentale ratificamento che accompagna tutti i cristiani matrimonj, dichiara appunto l'intrinseca ragione, che è il carattere indelebile in tutti i Cristiani impresso dal battesimo, pel quale carattere si disponano a Cristo, o non possono poi contrarre altre nozze che non sieno come un segno dello celesti sponsalizio già prima contratte, e imitazione di quelle. *«Elsi matrimonium infidelium VERUM existat, non tamen est RATUM. Inter fideles autem VERUM ET RATUM existit, quia SACRAMENTUM FIDEI (cioè il carattere impresso nel battesimo), quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed ratum efficit conjugii sacramentum, ut ipsum in conjugibus illo durante perduret (Cap. IV. De Divort.).*

discepoli, che formano la sua diletta sposa, la Chiesa[•]. Perocchè se Cristo è capo di tutti gli uomini col battesimo rigenerati, eziandio che abbiano poscia rotta l'unione della grazia peccando, egli è pure il tenero sposo di quelle anime che non hanno smarrita la preziosa gemma della carità, con cui se le avea disposte, o che l'hanno di nuovo recuperata. La qual carità medesima, io diceva, viene in parte infusa negli sposi cristiani pel sacramento, se degnamente il ricevono, onde il loro amor naturale ed umano si sublima e s'informa della carità di Cristo; sicchè persino l'amore conjugale acquista indole e tempera di soprannaturale carità. E in questa carità, che congiunge l'uno all'altro gli sposi cristiani, e che è della stessa natura di quella che congiunge Cristo co' suoi fedeli discepoli, che formano la pura sua sposa, racchiudonsi poi tutti quegli aiuti efficacissimi, coi quali si possano sostenere i pesi della marital comunione * (1). —

* (1) La Chiesa, che nulla rifiuta di ciò che è ragionevole, accoglie dagli antichi il pronubo anello, che vedemmo acconeo segno dello piena unione de' conjugj. Ma per indicar la forza e dignità cresciuta a quell'unione dal sacramento, fa che l'anello sia benedetto dal sacerdote con apposita orazione, e asperso con acqua benedetta in forma di croce, e poi consegnato allo sposo, che lo impone nel quarto dito della mano sinistra della sposa, mentre il sacerdote dice: *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*. L'aspersione dell'acqua è opportuno simbolo d'una grazia che viene, quasi celeste rugiada, a refrigerare e allentare quel tumultuoso ardore del vecchio Adamo, che minaccia tanti incendj ed affanni al povero enore umano. Il segno di croce ben richiama alla mente e la morte di Cristo ch'è fonte della grazia d'ogni sacramento, e la stessa grazia sacramentale che configura l'amore degli sposi nell'amore di Cristo, a quell'amore che fa sostener lietamente la morte per l'amata persona, avverando l'ispirata sentenza, *Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus acmulatio, lampades ejus lampades ignis atque flammularum* (Cant. VIII, 6). Nel nuziale anello de' Cristiani, già fin dal secondo secolo, leggevasi scritta: *VIVAS IN DEO*. E nella nuziale medaglia di vetro, dov'erano dipinti lo sposo e la sposa, che congiungendo le mani si davano il giro di mutua fede, leggevasi: *VIVATIS IN DEO*, quasi a dire: « fate che a questa congiunzione con Dio risponda sempre, e non mai da essa discordi, la congiunzione tra l'uno e l'altro di voi » (Ved. Nozzoni,

2.*

*Segno, grazia, autore del Sacramento del matrimonio,
e culto domestico, che ne deriva (1)*

Nel sacramento del matrimonio, quale è il segno a cui Cristo aggiunse la grazia?

Questo segno nel matrimonio è la stessa unione naturale e perpetua dell'uomo colla donna, quale fu istituita da principio e benedetta da Dio medesimo. Non si contentò Iddio di formare i corpi degli uomini atti alla propagazione della specie, non li abbandonò alla natura; ma avendoli costituiti in una condizione superiore alla natura stessa mediante il dono della sua grazia, volle che l'unione dei sessi fosse più che naturale, volle che si autorizzasse e si suggellasse con un atto positivo suo proprio; Egli stesso li congiunse uno ad una con vincolo indissolubile. Il contratto nuziale dunque (chè trattandosi di unione perpetua d'esseri intelligenti, essa dovea aver per base un contratto, almeno implicito) fu stretto non dal mero arbitrio degli uomini, ma coll'intervento e coll'autorità di Dio medesimo; fu un « contratto naturale istituito e confermato dal diritto divino » antecedentemente ad ogni civile società « per usare le parole del Sommo Pontefice Pio VI al Vescovo di Agria (2).

Questa congiunzione dunque dell'uomo colla donna, sacra fin da principio, era un bellissimo segno od espressione della congiunzione spirituale ed intima di Dio coll'uomo, di Cristo colla Chiesa * (3); e però fu scelto da Cristo fra que' segni, a

Tavole cronologiche e critiche della storia della Chiesa universale ecc., secolo II, Venezia 1856).

(1) V. *Scritti sul matrimonio cristiano*, ecc., pag. 63. 64; 41. 42; 36-38.

(2) Ved. il Breve del giorno 11 Luglio, 1789.

* (3) È a notare che il matrimonio istituito da Dio nella prima coppia di congiugi, era bensì accompagnato dalla grazia, ma non dalla grazia sacramentale: era ben segno profetico delle future nozze di Cristo colla Chiesa, ma non già segno produttore della grazia significata, quale divenne per Cristo. Questo ci aiuterà a interpretare quel passo di S. Leone Magno (Ep. XC ad Rustic.): « *Cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut praefer*

cui volle congiungere la sua grazia, e così ne formò un sacramento della sua nuova legge. —

Poichè la santità del matrimonio cristiano si dee ripetere radicalmente dal carattere indelebile e dalla grazia battesimale, come la santità del matrimonio dei primi parenti si ripeteva dalla grazia in cui erano stati costituiti, giova paragonare alquanto le due grazie per conoscere la differenza della santità dell'uno e dell'altro matrimonio.

L'antico Adamo possedeva la grazia di Dio; ma il nuovo Adamo Gesù Cristo è Dio stesso: nella sua umanità risiedono tutti i tesori della sapienza e della scienza nascosti, e sopra vi riposò lo Spirito Santo nella sua pienezza, che da Cristo procede. Onde i redenti incorporati a Cristo, e formanti con esso lui un corpo e uno spirito, possiedono di Dio assai più che non gli uomini innocenti. Da questa parte adunque il matrimonio cristiano si vantaggia sopra quello stesso, che nel paradiso terrestre fu istituito * (1).

sejunum conjunctionem habet in se et Christi et Ecclesiae sacramentum, dubium non est, eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium »: dove la parola *sacramentum* solo soltanto *rei sacrae signum*, e l'espressione *nuptiale mysterium* significa la perpetuità e pienezza dell'unione (V. Fil. d. Dir., II, n. 1171).

* (1) Essendo in Adamo ed Eva intera e ordinatissima la natura, e tutto lo creato ooso ad essi propizia o ossequenti, il loro amore e il sentimento stesso corporeo poteva, anco in mezzo alla grazia di che erano adorni, aver molto più, direm quasi, del naturale che non adesso, senza minaccia e pericolo nè da entro, nè da fuori. In mezzo poi al tumulto e alla lotta d'una natura scudula pel peccato, e a nemici che da ogni parte l'assalgono e la insultano, il divino amico dell'umanità vide il bisogno d'una forza a grazia ancor maggiore dell'anlica, a a quel bisogno, e insieme al voto amoroso del suo cuore, soddisface con rendere ancor più soprannaturale che non quello de' primi parenti il matrimonio de' Cristiani, dacchè egli non solo rinnovò e santificò l'intelligenza di essi, illustrandola come Verbo di Dio, ma operò altresì, come Uomo-Dio, sul sentimento corporeo, rinnovandolo col tocco della sua sacratissima umanità.

Ma Cristo comunica se stesso all'uomo guasto e disordinato dall'originale nequizia; onde un effetto immediato di questa comunicazione nella presente vita è la sola rigenerazione dell'anima: la carne rimane tuttavia disordinata anche dopo il battesimo; acciocchè si adempia la pena di morte pronunziata dal Creatore; adempiuta la qual pena, verrà rigenerata altresì la carne, la cui risurrezione gloriosa compirà la vittoria di Cristo e il beneficio di sua passione e sua morte * (1). —

Allorquando due fedeli di vario sesso intendono perpetuamente unirsi di quella unione perfetta e compiuta che è il matrimonio, si uniscono non solo in ciò che hanno di naturale, ma ben anche in ciò che hanno di soprannaturale, succedendo così la comunicazione dell'indelebile carattere delle anime loro. E quindi il culto cristiano della famiglia; poichè non solo ciascuno dei due individui pel carattere sacerdotale ricevuto nel battesimo, e nella cresima confermato, ha potestà di far atti di culto cristiano a Dio graditi; ma que' due, divenuti un solo pel matrimonio, possono di più prestare congiuntamente un solo culto a Dio, il quale conviene principalmente che sia prestato

* (1) Ciò che qui si dice della carne che dura pur disordinata, o che non libera i nascituri nè dal peccato d'origine, nè dalla morte, non toglia l'efficacia della grazia anche sulla buona indole de' figliuoli, o sulle loro accende disposizioni ad accogliere il frutto del sacramento della rigenerazione. Dacchè l'atto della procreazione è, come vedemmo, l'atto di tutta l'anima, d'un'anima sensitiva, intellettuale o morale a un tempo, egli è a credere, che il concorrer di lei più o meno intellottivamente e moralmente in quell'atto, non sia cosa indifferente per la prole; e quella nota d'infamia, a cui non possono del tutto sottrarsi i figliuoli d'accoppiamento inonesto, deriva appunto da tale comune credenza. Non a torto, nel nostro poema, il figliuolo naturale di Federico II, interrogato chi egli era, vergognando nominarsi dal padre, si nomina dall'avola (Purg. III, 112. 113):

... Io son *Manfredi*,

Nipote di Costanza imperatrice;

maniera di dire, che ad altri rammentò la favoletta, dove il mulo, richiesto di sua origine, rispose d'esser nipote del cavallo.

dall'uomo, siccome capo, insieque colla sua sposa siccome corpo di lui.

È dunque il matrimonio de' cristiani una unione soprannaturale, per la quale viene costituito un solo sacerdozio domestico. Di che non dee più far meraviglia, se ministri del sacramento sieno gli stessi contraenti, dappoichè si sa che pel carattere indelebile, nelle loro anime impresso, essi partecipano del mistico sacerdozio di Cristo, pel quale l'atto di loro unione diviene anch'esso un atto di culto... Come l'unione di Cristo cogli uomini consiste in comunicare ad essi se medesimo, da una parte la sua divina natura, dall'altra le sue sacratissime carni; così dello sposo e della sposa si fa una carne, e di ciò che v'ha di divino nello sposo e nella sposa si fa un sacerdozio. Non è un sacerdozio nuovo, onde il sacramento del matrimonio non imprime carattere indelebile, ma è l'unione di due sacerdotj in uno, che dura solo quanto dura l'unione, cioè quanto la vita de' congiugi * (1).

* (1) Un sacerdozio domestico, del quale è capo il padre di famiglia, appar fin da' tempi più antichi, come fa testimonio l'angusta autorità de' patriarchi presso gli Ebrei, il culto de' Penati presso i Romani, ecc. Esso del Cristianesimo non fu già distrutto, ma reso molto più intimo e vero, molto più delicato e efficace, appunto per l'accennata unione de' due caratteri, che rende ancor più preziosa e sacra la benedizione de' genitori cristiani: benedizione che la Chiesa a loro consente, o, meglio, a loro commette in nome di Cristo. L'esser unico questo sacerdozio, e l'avervi in prime parti lo sposo, è anch'esso conseguenza dell'indole della unione conjugale, nella quale *ab-ham* dello farsi de' due una sola carne, e la moglie aderire al marito come osso delle sue ossa, o giungersi a lui siccome le membra al capo. Ciò che avvien ne' corpi, avvien nella cima delle anime da Dio illustrate del suo lume; e ciò che avviene ne' corpi e nelle anime, è significato da' legislatori, che alla sposa danno il nome della famiglia dello sposo, e le concedono il diritto sulla casa e sugli averi, sulle insegne gentilizie e perfìn anel sepolcro di lui: diritti così nobilmente difesi nel Diritto Romano, dove la donna entra nella casa del marito, dicendogli: *ubi tu Cajus, ego Cajus*, ed ella vien detta *dimilia pars*, o semplicemente *pars domus*, viva parte della famiglia.

Ministri, materia e forma del sacramento del matrimonio (1).

Adunque i Cristiani, pel carattere sacerdotale di cui vengono insigniti nel battesimo, sono (secondo l'opinione più comune, e ch'io credo certa) ministri di questo sacramento. Così mentre, rispetto agli altri sacramenti, il carattere in loro impresso dà loro solamente la facoltà passiva di riceverli; rispetto al sacramento del matrimonio dà loro altresì la facoltà attiva di amministrarlo e di formarlo (2) —

Vero è che que' teologi, i quali sostengono essere ministro del matrimonio il sacerdote, non sapendo spiegare come i matrimonj clandestini fossero validi innanzi al Concilio Tridentino, negarono a questi la qualità di sacramento. Ma tale non è certamente la dottrina della Chiesa, la quale può benissimo operare il sacramento con diversi stromenti. Laonde è da dire che i soli contraenti sono i ministri: che è la sentenza fornita di più gravi autorità. O possono conciliarsi le due sentenze, dicendo che la Chiesa può formare il sacramento tanto per l'istumento del sacerdote, quanto per l'istumento de' soli contraenti; come avviene nel battesimo, nel quale si distingue il ministro della solennità, che opera *ex officio*, dal ministro della necessità, che opera tuttavia validamente; e come accade pure nella Confermazione, a dare la quale la Chiesa talora delega un semplice sacerdote in vece del Vescovo, che ne è il proprio ministro; e lo stesso dicasi del conferimento degli ordini minori * (3). I

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, n. 907 — *Scritti sul matrim. crist. ecc.*, pag. 75-76; 40-41.

* (2) Qui l'autore, in una lunga nota, conferma la sua sentenza recando in testimonio la sacra Scrittura e la tradizione, il Concilio di Trento, e l'autorità d'Innocenzo III e di Benedetto XIV.

* (3) Questo temperamento di sentenza che qui propone l'autore quasi a conciliar le due parti opposte, non toglie che egli non tenga più conforme allo spirito della chiesa la sentenza a cui mostra sempre d'aderir di preferenza, cioè quella che fa ministri ordinarij i contraenti, pur che contraggano

contraenti dunque sarebbero ministri straordinari, che operebbero non *ex officio*, ma validamente; quando poi ci fosse il ministero del legittimo sacerdote, allora questo solo sarebbe il ministro ufficiale e solenne. E tanto è vero, che è sempre la Chiesa che opera per mezzo di qualunque suo ministro o istrumento, che anche quelli che sono battezzati dagli eretici e dagli stessi infedeli, purché questi intendano di fare quello che fa la Chiesa, sono generati da Cristo, e generati dalla Chiesa, che è l'unica madre de' Cristiani. Di cui S. Agostino vede un simbolo e una figura in quelle ancelle che generavano figliuoli ai patriarchi, pel desiderio della padrona d'aver figliuoli di suo marito, onde della Chiesa scrive così: « *Ergo ipsa (Ecclesia) generat, et per uterum suum, et per uterum ancillarum, ex eisdem sacramentis, tamquam ex viri sui semine* » (1). —

Pertanto, siccome Iddio fu l'autore del matrimonio fra gli uomini innocenti, così Gesù Cristo ne è l'autore fra gli uomini redenti, ai quali egli il rese sacramento. E a porre questo sacramento in effetto, Egli, operatore principale, adopera gli stessi fedeli contraenti quasi stromenti nelle sue mani. Non dimentichino gli sposi cotanta dignità di *ministri* del sacramento che

col consenso della chiesa. E veramente potrebbe nella mente d'alcuno indur qualche difficoltà la distinzione di ministro ordinario e straordinario nel matrimonio, come nel battesimo. Parochè cangiandosi il ministro del matrimonio, verrebbe a cangiarsi la materia o la forma, di che non si vede un bisogno: mentre così non avviene nel battesimo, dove tanto il sacerdote quanto il laico pronunzia la forma medesima, amministra la medesima abluzione, nè altro, fuorchè la sola persona del ministro, si cangia. Ci paiono anche di grave peso in questo argomento quelle parole di S. Tommaso: « Siccome « l'acqua del battesimo unitamente alla forma delle parole non opera immediatamente a produrre la grazia, ma a produrre il carattere; così gli « atti esterni e le parole, che esprimono il consenso, direttamente producono « un certo nesso, che è il sacramento del matrimonio; e questo nesso, in « virtù della divina istituzione, opera dispositivamente alla grazia » (Suppl. XLIX, III, ad 5.^o).

(1). De Bapt. I, 14.

essi effettuano in se medesimi, del quale le loro proprie persone sono *la materia* * (1), le loro parole, esprimenti il consenso, sono *la forma*; non dimentichino che tanto possono quali membra di G. Cristo, a cui furono incorporati nel battesimo: la virtù del loro atto discende dal loro capo, nè discenderebbe s'essi non fossero del suo corpo, della Chiesa; la Chiesa vi concorre colla sua fede e colla sua autorità sancendo il loro atto, e dichiarandone la divina origine. « Io vi congiungo, ella dice, in matrimonio nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo »: parole volte a rammentare che Iddio è quegli che veramente unisce gli sposi, mediante il loro consenso accettato a nome di Dio dalla Chiesa, senza la quale il matrimonio cristiano non sarebbe, a tal che in potere di lei è il renderlo irrito e nullo con apporvi qualche impedimento. La podestà dunque dei contraenti va condizionata all'autorità della Chiesa. E però prima a Dio ed a Cristo, e poi alla santa loro madre, alla Chiesa, debbono gli sposi cristiani il beneficio di loro nozze e la loro non profana felicità. Alla Chiesa dunque debbono serbarsi grati, e generare ed educare a lei de' figliuoli che la consolino * (2).

* (1) Talvolta l'autore, piuttosto che le persone de' contraenti, pone a materia il consenso e il contratto di essi, talora anche l'unione loro piena, quale è richiesta dal concetto di matrimonio: ma se si ponga ben attenzione, si vedran riuscire tutte queste maniere al medesimo. Perocchè la parola consenso o contratto non esprime altro che il più alto anello nella catena delle umane operazioni, il vincolo della volontà e propriamente la cima della persona, che trae seco e informa la detta unione perfetta; e l'unione perfetta è appunto l'unione delle persone, e specialmente di ciò che costituisce il meglio della persona, l'unione della volontà da Cristo rinnovata e santificata. E tutto questo ci pare conforme al Decreto di Eugenio IV per gli Armeni, dove si dice: « *Causa efficiens matrimonii, regulariter est MUTUUS CONSENSUS per verba de praesenti expressus* ».

* (2) Da tutto quel che s'è detto in questo paragrafo può intendersi in qualche modo l'opera del Redentore. Non solo egli fu pago d'andare alla riscossa del giusto originale, e istituire un sacramento che coll'acqua rigeneratrice rinnovasse l'intelletto e la volontà dell'uomo; ma aspergendo, direi

DIRITTI E DOVERI COMUNI DE' CONJUGI.

§ 1.

*Indissolubilità dell'unione conjugale.*1.^o*Triptice ragione dell'indissolubilità (1).*

L'indissolubilità del matrimonio è fondata 1° nel diritto di natura; 2° nel diritto divino primitivo; 3° nel diritto evangelico uscente dalla dignità sacramentale del matrimonio cristiano.

a) Diritto di natura. — Il matrimonio è l'unione dell'uomo e della donna in tutta la sua pienezza. Ora tale unione non

quasi, del suo amore l'amore degli sposi rigenerati, e facendo le loro nozze immagine viva delle nozze di lui coll'umanità, andò un'altra volta alla radice del male cui prendere in cura l'otto stesso della generazione, e provvide a preparare i figliuoli al Cristianesimo o a migliore le stirpi e le schiatte delle famiglie e de' popoli, che la storia dice abbastanza a qual trista ruina fossero disposte e inclinate, quando Cristo comparve. Come coi sacramento del Battesimo pensò specialmente all'uomo *individuo*, così con quello dell'Ordine sacro pensò alla *divina società* degli uomini, e con quello del Matrimonio alla *società familiare*. Forse alcuno chiederà: « perchè non istituì egli un sacramento altresì per la *società civile*, che è pur la terza grande società necessaria allo sviluppo del genere umano? » — Ma dove si pensi, che i primi e fondamentali diritti e beni dell'uomo sono naturali o divini, cioè gli vengono appunto dalla natura e da Dio, e quindi sono anteriori alla stessa esistenza della società civile, il cui ufficio principale è quello di tutelare, garantire o far prosperare i diritti naturali o divini ch'ella già trova nell'uomo, il quale appunto per ciò a lei li commette e confida; quando si pensi che la società civile non è che l'aggregazione di più famiglie, i cui padri si raccolsero a regolare le relazioni che passano fra l'unà e l'altra di quelle, s'intenderà come coll'ammigliorarsi della società domestica si ammigliori la civile società.

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, vol. II, nn. 1240-1245; 1253. 1254.

sarebbe piena, se non fosse indissolubile. Dunque l'indissolubilità procede dalla natura del matrimonio * (1).

b) Diritto divino primitivo. — Il primo uomo pronunciando le solenni parole, colle quali espresse la natura del matrimonio, (*Gen. II, 23*) parlò come legislatore di tutta la sua discendenza, ed a ragione fu considerata divina la legge che allora egli disse.

Propriamente ell'era la legge *naturale*, che veniva promulgata; la quale si può appellare *divina*, in quanto che è Dio l'autore della natura, e il fonte del lume della ragione.

Ell'era anco *positiva-divina*, in quanto che da Dio venne ispirata e confermata: era *positiva-umana* altresì, in quanto che il primo uomo, siccome capo del genere umano, aveva autorità di fare e di promulgare leggi universali.

E troppo ben conveniva, che dopo la legge della società divina, consistente nell'ubbidienza della creatura al Creatore e a tutte le sue disposizioni (*Gen. II, 16-17*), fosse subito promulgata la legge della società domestica * (2), e che così rimanes-

* (1) In mezzo a tutti gli errori e ai vizj, in cui caddero i gentili destituti della grazia divina, si possono trovare di frequente i vestigi della credenza nella indissolubilità del matrimonio. Nella tragedia di Eschilo intitolata le *Eumenidi*, Apollo parlando con una di loro intorno al matricidio d'Oreste, pone in dubbio se l'uccisione della madre sia più grave di quella dello sposo, ossia pone in dubbio se il vincolo conjugale sia ancor più sacro e insolubile del vincolo filiale; anzi lo tiene altrettanto infrangibile quanto il Fato.

. . . . In nullo conto hai dunque
 La fe' giurata del gran Giove in nome,
 E di Giuno Gamelia? E va negletta
 Anco e spressata in tua ragion Ciprigna,
 Donde pur si derivano a' mortali
 Le più care delizie. A sposo e sposa
 Dato è dal FATO il talamo, e più sacro
 Esser debbe del sacro giuramento.

* (2) La società divina si vede sempre intrecciata presso gli antichi alla società famigliare: l'altare non era che un focolare, e una mensa, l'uno e l'altro cosa sacra; e a' vecchi, n'capi di famiglia, sembra fosse riservato il

sero a pieno costituite e regolate le due società primigenie ed essenziali al genere umano.

Onde queste furono le due prime leggi sociali.

c) Diritto sacramentale. — Finalmente il Salvatore congiunge l'uomo e la donna cristiana con inviolabile vincolo sacramentale, facendo sì che essi abbiano la potestà di starsene perpetuamente uniti, fin che vivono sulla terra, con una carità simile a quella che unisce Cristo colla sua Chiesa, ovvero Dio coll'umanità. —

Da un tal vincolo consegue sì l'obbligazione maggiore a' congiugi di non discongiungersi, cioè la legge della soprannaturale indissolubilità, e sì la realtà della loro unione sacramentale.

Laonde fra il delitto di due congiugi infedeli, che si dividono passando ad altro maritaggio, e quello di due congiugi cristiani, corre immensa differenza.

diritto di benedire (Ved. *Genes.* XLVII, 7. 10). Iudi anche l'universale opinione, che un qualche nume presiedesse alle nozze; probabilmente originata da tradizioni attenenti a quel divino racconto del *Genesi*. Nel passo pocanzi citato di Eschilo, vedemmo Gionone *Gamelia*, ossia preside alle nozze. Prossimo i Latini, oltre a Gionone *Lucina*, o *pronuba*, o *jugalis*, oltre a Imeneo e Talasto, avevi un Genio particolare per le nozze, che Giovenale chiama il Genio *sacri fulcri* (VI, 2); anzi v'erano più Genj noziali, le cui immagini stavano intorno al letto della nuova sposa; forse alterate ricordanze d'antiche tradizioni intorno agli Angeli buoni, non discaro a Tertulliano, che parla con amore dell'Angelo preside al matrimonio cristiano (*Ad ux.* Lib. 2, cap. ultim.). E perciò parve orrenda cosa il pensare che alle nozze il nume non intervenisse, o intervenendo non lo confermasse col suo assenso: onde la grave e quasi disperata espressione: *Nupti non comitante Deo*; e notato in Ovidio il silenzio d'Imeneo presente alle infelici nozze di Orfeo con Euridice (*Met.* X. 3, sqq.):

. . . *Orpheâ nequidquam voce vocatur;*
Adfuit ille quidem; sed nec solemnia verba,
Nec laetos vultus, nec felix attulit omen.
Fax quoque, quam tenuit, lacrymoso stridula fumo
Usque fuit: nullosque invenit motibus ignes.

Imperocchè i primi non ritengono fra loro che una congiunzione morale-giuridica, cioè consistente nel naturale dovere e diritto di stare perpetuamente insieme. Ma i coniugi fedeli, oltre che dall'accresciuta obbligazione morale-giuridica, rimangono stretti dall'operazione divina, tendente ad unirli nella carità di Dio ancorchè essi lo impediscano, a similitudine di un grave che tende a muoversi verso terra anche allorchè posa sopra un corpo che gl'impedisce il locale movimento * (1).

2.

Consequente sconsigliatezza del concubinato (2).

Il concubinato è la convivenza dell'uomo colla donna a fine di soddisfare lo stimolo sessuale fuori della pienezza dell'unione conjugale. Tale uso del sesso non riceve dalla pienezza dell'unione la dignità dovuta alle azioni delle creature ragionevoli * (3), e però è cosa turpe.

Si dee notare, che con questa voce di *concubinato* si usò talora disegnare un vero matrimonio, una unione piena, ma contratta con donna, a cui la società civile non accordava tutte le prerogative esterne ch'ella accordava alle mogli; la quale di-

* (1) Questo vincolo sacramentale, nesso realissimo, opera di Dio medesimo che unisce gli sposi, e quindi non infrangibile da nessuna forza e autorità in terra, è significato da G. C. quando alle parole: « *Itaque jam non sunt duo, sed una caro* » aggiunge: « *Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet* » (Matt. XIX, 6). Il nome *Fato*, che vedemmo in Eschilo esprimere il vincolo nuziale, se si interpreti in quel senso e allo stesso, che è così frequente al gran tragico, ha qualche cosa che rammenta la sentenza del divino maestro, e ne sembra un presagio.

(2) Ved. *Fil. d. Dir.*, vol. II, nn. 1269-1290.

* (3) Dante, in suo nobile linguaggio, di coloro che seguono tale abuso direbbe (Inf. V, 39):

Che la RAGION sottomettono al TALENTO;

e nel regno della verità farebbe lor dire (Purg. XXVI, 83-84):

... non servammo UMANA LEGGE,

Seguendo, come bestie, L'APPETITO.

sposizione meramente civile non muta la natura dell'unione, che può tuttavia esser piena, secondo natura. *

Nè questa distinzione di mogli di primo e di secondo ordine è punto naturale. La natura retta dell'uomo non riconosce che una specie di matrimonio, una specie conseguentemente di mogli. E nel vero la stessa espressione *pienezza dell'unione*, che contiene il vero concetto del matrimonio, ne dimostra la semplicità e l'unicità. Perocchè ciò che è pieno non può essere che d'un modo.

Ond'ebbe dunque origine la distinzione de' matrimoni, e delle mogli in due specie?

Dal decadimento dell'umana natura; e dalle leggi sociali che a quel decadimento sogliono conformarsi * (1).

La Chiesa distinse i costitutivi essenziali del matrimonio, e questi li richiese senza indulgenza, nè rilassatezza di sorta alcuna. Poscia, salvati questi, il suo spirito, i suoi insegnamenti, le sue incessanti esortazioni furono volte a perfezionare i matrimoni de' fedeli, togliendo via quelle differenze fra matrimoni e matrimoni, fra mogli e mogli, che l'imperfezione degli individui e delle società umane seco traeva.

* (1) Spesse volte l'umana legislazione fa tale, da poterle applicare l'altra potente frase dell'Alighieri (Inf. V, 56, 57):

*Che LIBITO fe' LICITO in sua legge,
Per torre il biasmo in che era condotta.*

Perocchè il genere umano, abbandonato dalla grazia, non osa dichiarare illecito ciò che la consapevolezza di sue deboli forze morali gli dica essere impossibile a cessare da sè; e dal non osar dichiararlo illecito trascorre agevolmente a dichiararlo lecito, e a far della liceità una teoria generale, una nuova legge fondamento d'una nova coscienza fittizia, che lo ajuti a operar più riposatamente il male. La pravità del cuore tuttavia trascorre ancora più là: ella giunga a persuadersi che il libito sia con pur lecito, ma buono e santo; allora s'odono i poeti cantare (Ovid. Her. IV, 133, 134):

*Jupiter esse PIUM statuit quodcumque JUVARET,
Et fas omne facit fratre marita soror;*

benchè una voce secreta gridi pur sempre in fondo al cuore: « *Vae qui dicitis malum bonum, et bonum malum: ponentes tenebras lucem, et lucem tenebras: ponentes amarum in dulce, et dulce in amarum* » (Is. V, 20).

Questa è una grand'opera, ch'ella continua a fare ancora; e che non compirà se non impiegandovi i secoli.

Ma anche all'opera prima, cioè a far sì che non si stringessero unioni illegittime, ma tali che avessero tutti i costitutivi del vero matrimonio, ella procedette colla solita sua sapienza. Lasciò intatto da prima il linguaggio sociale, contenta di toglier via le cose disordinate, che quel linguaggio esprimeva; tolte le quali, dovea cadere, e cadde il linguaggio da se medesimo. Per questa via naturale o piana, ella corresse i costumi ed abolì il romano concubinato. Facciamo qui alcune poche osservazioni sopra questa condotta sì sapiente della Chiesa nell'abolizione del concubinato romano.

Il matrimonio, che i Romani chiamavano *justum conjugium*, si faceva in tre modi, rispondenti alle tre sue relazioni colla società divina, colla civile, e collo stato naturale.

1° Al primo modo usavansi i riti solenni della religione: era il Pontefice Massimo, ed il Flamine Diale che univa gli sposi (1) con un sacrificio, in cui la sposa recava una focaccia di farro (2), onde dicevasi contrarre per *confarreationem*. Con tale cerimonia intendevano gli sposi comunicare insieme le cose sacre: alcune formole si pronunziavano, e intervenivano dieci testimoni * (3).

(1) Serv. Georg. I, 31.

(2) Arnob. L. IV.

* (3) Quando Giunone, che è Dea preside alle nozze, promette in Virgilio ad Eolo per isposa la Ninfa Deiopea in premio della tempesta ch'egli susciterebbe contro i Trojani (Aen. I, 72-74):

. . . . Deiopeam

Connubio jungam stabili, propriamque dicabo;

Omnes ut tecum meritis pro talibus annos

Exigat, et pulchra faciat te prole parentem;

par che il poeta voglia designare il matrimonio più perfetto e più santo. Al nome *connubio*, già sacro per sè, aggiungesi l'attributo *stabile* a meglio dichiarar l'indissolubilità: il verbo *dicare* accenna quasi una dedizione o consecrazione che fa ancor più forte quella indissolubilità, ancor più forti

Questo era modo antichissimo, e rammentava la prima istituzione fatta da Dio melesimo. Che il matrimonio venisse da Dio, che dovesse essere cosa sacra era opinione impressa nelle menti di tutte le genti antiche. Or certo la comunicazione delle cose divine è la parte più nobile dell'unione conjugale, e quella che trae seco la maggior nobiltà e cuopre d'un manto etereo tutte le altre.

Oltracciò sentivano gli uomini avervi qualche cosa di divino nella generazione: come pare avervi qualche cosa di ineffabilmente grande nel perfetto amore (1): nè l'amor d'altra parte è grande a pieno, senza la comunicazione fra gli amanti di alcun che di divino.

2° Il secondo modo di contrarre un giusto matrimonio appo i Romani era per *legitimam stipulationem*, ovvero per *coemptio-nem viri et mulieris*, in una parola mediante un contratto civile.

3° Il terzo modo dicevasi per *usucapionem*, cioè per la convivenza con una donna, durante un anno compiuto. Dopo tale convivenza o concubinato, benchè non fossero seguite cerimonie religiose od atti civili, le dodici tavole dichiaravano quella donna moglie legittima, presumendosi che continuando i due indi-

i diritti della proprietà maritale significati nell'aggettivo *proprium*: ne' due ultimi versi poi son nettamente espressi i due fini del matrimonio, l'amiozia e unione perpetua degli animi, e la generazione de' figli; nè senza delicatezza si dà il primo luogo a quella, piuttosto che a questa. I versi Virgiliani son senza dubbio imitazione di quelli Omerici (Il. XIV, 267-276), dove Giunone promette al Sonno in isposa Pasitaa, e dove è pur notevole quella frase *quarta nocte, omnes dies*, due volte ripetuta (v. 269 a v. 276), che può pigliare il suono dell'*omnes annos* (per sempre) di Virgilio, e riferirsi al vincolo indissolubile, e forse era una sacra formula del giro conjugale, come sembrano confermare altri luoghi d'Omero (Ved. Odiss. Lib. VI, v. 281; lib. V, v. 210 — Hymn. in Vener. v. 149).

(1) Ho già osservato che tutto ciò che colla sua grandezza trapassava la virtù comprensiva delle menti, o, per dir meglio, della immaginazioni umane, chiamavasi Dio, con Dio confondevasi, che è quanto dire si divinizzava, — Vedi nell'*Apologetica* i *Frammenti d'una Storia dell'Empietà*, facc. 379-380.

vidui a rimanere insieme passato l'anno, volessero l'uno essere marito e l'altra moglie, e così il matrimonio col consenso tacito, e dalle leggi supposto, stringevasi.

Degui di grande considerazione sono questi tre modi di contrarre il matrimonio, perchè dimostrano gli uomini trapassati per quei vari stati sociali, pe' quali vengono sospinti da indeclinabili vicissitudini.

Il primo modo appartiene a quegli uomini, che poterono conservare una porzion maggiore dell'antichissimo stato di teocrazia, o fossero sbattuti da meno aspre vicende, o, d'animo più intero e più costante dotati, potessero meglio dominarle mantenendo in parte la famiglia primitiva.

Il secondo modo appartiene a coloro che, rotta la famiglia primitiva, o usciti da essa per vaghezza d'impresе, individui scapoli, s'accozzarono in frotte, e quindi si composero in civili associazioni (1). Finchè la terra rimanea disabitata, poteansi trasportare da una regione all'altra le famiglie intiere, e con esse il culto domestico. Ma quando partirono da una regione popolosa colonie armate al conquisto di terre già preoccupate, la famiglia era un impaccio all'impresa tutta militare: allora giovani robusti ed audaci s'esponevano a tutti i pericoli di terra e di mare, e sbattuti dagli eventi, non compivano la conquista del paese, nè fondavano le città con abitudini tradizionali e domestiche, quasi al tutto obliate, ma solo a forza d'energia individuale, e d'individuale pensiero. Quindi il culto de' maggiori in gran parte perduto: ciò che stava in tutti gli animi era l'ordinazione civile. Così le religiose nozze in prima smettevansi, o piuttosto non rimaneva tempo da pensare a maritaggi ben regolati. Ma cessato il pressante bisogno di guerra, assicurato sufficientemente lo stabilimento della colonia, sentivasi la necessità di ordinare di nuovo il matrimonio fin allora negletto; e nuovi legislatori il fornivano d'ordini civili. Essi introducevano il modo civile di contrarre.

(1) Vedi quanto ne scrivemmo nell'opera, *La società ed il suo fine*, L. III, c. VI.

Avveniva ancora che una porzione d'umanità, cioè individui più malmenati dalla fortuna, scarsi d'intendimento, d'energia, di senso morale, invece di giungere alla civile associazione, rimanesse scommessa e dispersa: quindi i selvaggi; quindi « lo stato di natura » in senso contrario a quello di società. In tale stato di dissociazione, il matrimonio, perdute le forme religiose, non acquistava né pur quelle della città. Gli uomini s'accoppiavano più o meno a caso: l'unione era un fatto, piuttosto che un ben conosciuto diritto. Tuttavia l'umanità rimaneva: certi sentimenti di lei, certe prime concezioni son naturali ad essa, indelebili. Quindi dovea avvenire, che le unioni stabili fra uomini e donne non potessero mai al tutto mancare, come quelle che alla natura umana oltre modo si avvengono. Anche in questo stato adunque di degradazione rimanea pure un cotai matrimonio di fatto; benchè scompagnato quasi al tutto da forme esteriori. Da questa maniera di unioni, legalizzate dalla città, provenne il terzo modo del matrimonio romano.

Ora pongasi un paese, ove una parte degli abitatori vivano in istato di società domestica e di tribù, conservanti il culto e le tradizioni de' padri, un'altra sia venuta meno e caduta allo stato di natura; e pongasi, che in un tal paese venga a stabilirsi una colonia di gioventù bellicosa e intraprendente, la quale sommessi gl'indigeni, fondi uno stato civile. Egli è chiaro, che tanto quella parte che vivea in istato di regolata società domestica, quanto l'altra sbrancata e caduta allo stato di natura, dovranno incorporarsi nel prevalente stabilimento degli arditi avventurieri. E che faranno allora questi conquistatori, che bramosi di regolare e d'accrescere la città fondata, pensano a fornirla di leggi? Faranno appunto quello che fecero le dodici tavole: riconosceranno e legitimeranno i tre modi di contrarre il matrimonio; il modo proprio delle famiglie conservatrici delle religioni, *per confarreationem*; il modo lor proprio, ch'è altro regolamento già non conoscono che quel che danno a se stesso colle nuove leggi civili, *per stipulationem*; e il modo proprio dello stato di natura, *per usucapionem*. Così ogni stato dell'uman

genere portò il suo elemento nella società romana, e questa l'accolse e il legalizzò (1).

Or le leggi delle dodici tavole, legalizzando le unioni naturali continuate oltre l'anno, venivano a togliere da esse la turpitudine, caugiandole in veri maritaggi. Ma durante l'anno restava il turpe concubinato, e le leggi lo permettevano (2): non osavano imporre agli uomini scaduti la dura necessità d'astenersi da tanto disordine (3). Non così la Chiesa cattolica, perocchè ella colle sue leggi osa tutto, perchè può tutto.

(1) Il modo di contrarre per la comunicazione delle cose sacre, ossia per *confarreatioem*, è chiamato da Plinio (L. XVIII, C. IV) *conjunctio maxime religiosa*. Tuttavia esso andò un po' alle volte smettendosi presso i Romani, ristrettesi prima a' soli maritaggi de' sacerdoti, e poi abbandonatosi del tutto, come si raccoglie da Tacito (Ann., L. IV, c. XVI). Era questo un segno del decadimento della società romana: nella famiglia cessava la fede religiosa; ella veniva tutta assorbita dalle cose esteriori, il che è quanto dire, sottostava a una segreta, luterna concunzione, perdeva, oogli originari vestigi dell'umanità, il dignitoso suo carattere.

(2) I figliuoli generati dalla concubina, cioè nel primo anno della detta unioni permesse, chiamavansi *naturales*, e si distinguevano da' figliuoli chiamati *injusti, illegitimi, spurii*, che eran quelli che nascevano dall'adulterio, cioè dalla congiunzione dell'uomo maritato con altra donna qualsiasi diversa da sua moglie.

(3) E nondimeno se si raffronta la legislazione romana sui matrimoni colle legislazioni orientali, si vede in quella l'elemento civile più sviluppato, più potente che non in queste, impacciata sempre e avviluppata nelle invisibili consuetudini, ne' pregiudizii e negli arbitrij della famiglia. Anche in oriente gli uomini contraevano il matrimonio in modi vari, secondo il loro maggiore o minore decadimento morale. Nelle leggi di Manon (L. III, 24) si annoverano otto modi di contrarre il matrimonio: quello di Brahmi, quello degli Dei (*Dévas*), quello de' Santi (*Richis*), quello delle creature (*Pradjâpatis*), quello de' mali geni (*Asouras*), quello de' mostri celesti (*Grand-barbos*), quello de' giganti (*Râkchasas*), e quel de' Vampiri (*Posâtchas*). I primi quattro sono religiosi, appartengono alla società divina, e domestica; gli altri quattro allo stato di decadimento, o sia di natura in opposizione allo stato di società; nessun contratto civile apparisce in essi; la città non interviene minimamente. —

Ella riprovò adunque, incontanente che apparve sopra la terra, ogni congiunzione carnale fuori del matrimonio (1).

Non proibì tosto le parole, allora che assai meno male che oggidì suonavano, di *concubinato*, e di *concubina*, benchè sempre mostrasse disapprovarle; ma volle che almen questo così detto concubinato divenisse vero matrimonio, levato al tutto l'esperimento dell'anno, che l'impotente legislazione umana accordava (2). Così un po' alla volta, rimosso il sostanziale disordine, quelle parole stesse uscirono dall'uso; ed oggimai agli orecchi cristiani elle sono abbominevoli: finalmente anche ogni clandestinità fu tolta interamente dal concilio di Trento (3).

(1) Nel primo concilio fu vietata la fornicazione, per decreto degli Apostoli, i quali trovarono la necessità di farne una legge positiva, attesi i disordini invalsi, permessi e giustificati dalle leggi sociali de' gentili. Essi esercitavano così indirettamente la potestà da Cristo ricevuta a correzione delle umane legislazioni.

(2) Quindi in più luoghi del gius canonico si permette d'avere in concubina, cioè una moglie vera, ma clandestina, per così dire, di second'ordine a chi non aveva altra moglie, come in un canone del primo Concilio di Toledo (ann. 400) riferito nel *Decreto* (Dist. XXXIV, can. 4. — Ved. ancora qualvi can. 5). Gli'imperatori cristiani poi, ammansati dalla Chiesa, e soggetti anch'essi alle sante leggi ch'ella promulgava a tutti ugualmente i fedeli, sentivano il dovere che avevano di correggere la legislazione civile, riducendola conforme alle ecclesiastiche sanzioni (Giustinian. Nov. XVIII, 5). E la Chiesa da parte sua riconosceva assai volentieri tutte le formalità, che le leggi civili esigevano acciocchè fossero legittimi i matrimoni, purchè le trovasse oneste ed utili al popolo cristiano.

(3) Quando l'empietà filosofica-politica de' tempi facevasi un vanto di saper condurre le nazioni cristiane per altra via da quella in cui le ebbe messe la sapienza della Chiesa, ricomparvero le antiche leggi viziose del paganesimo. Tra gli altri difetti della legge Napoleonica sul matrimonio si può notare l'articolo 181, nel quale si permette di coabitare a sposi uniti senza libero consenso, dopo acquistatasi dalla parte costretta la libertà, a di poter tuttavia entro i sei mesi sciogliere il matrimonio. È la restituzione del concubinato legittimo, con circostanze peggiori che non avesse quel de' Romani. Una simile osservazione può farsi sugli articoli 183-285.

E tuttavia egli pare che qualche offesa, non però sostanziale, alla pienezza dell'unione conjugale, che suppone perfetta uguaglianza fra gli sposi, rechino ancora quelle forme di matrimonio, che hanno luogo specialmente in Germania, detti *ad morgantaticam*, ovvero *ad morphengabam*: ne' quali un uomo d'illustre casato sposa una donna d'inferiore stirpe a patto, che i figliuoli da essa ingenerati, benchè legittimi, non acquistino la condizione, o l'eredità paterna, ma rimangano in condizione inferiore, e vadano contenti di ricevere dal padre il bastevole a sostenersi (1).

La quale offesa, che non è, come dicevo, sostanziale, perchè non riguarda che l'esterna condizione e proprietà, devesi più tosto imputare a difetto degli ordini sociali, che degli individui che con tale diminuzione d'unione s'uniscono.

3.*

Divorzio (2).

Egli è poi manifesto, che l'unione piena esclude non solo il concubinato, ma ancora il divorzio.

Se l'unione è piena, ella è perpetua; perciò coloro che intendono potersi disunire, o poter rievocare la loro unione, non sono mai uniti pienamente.

Perchè dunque agli Ebrei fu permesso il divorzio? In primo luogo, le leggi civili che permettono, non approvano perciò. Altro è *permettere*, altro *approvare*. Si permettono anche i mali, se si temono dalla loro proibizione mali maggiori: e tuttavia non si restano d'essere mali; la legge naturale che li disapprova mantiene tutta sua forza (3).

(1) Vedi Darr, *Dissert. de Matrimon. aequali vel inaequali personarum illustr. in German.*, Sect. II, § 9 in *Thesaur. Jur. Eccl.* Tom. VI, p. 597, dove biasima tali matrimoni, come contrari al Diritto di natura, perchè privano i figli dell'eredità. Noi non crediamo che tali matrimoni sieno opposti al Diritto di natura per questo (D. I. 1423-1448); ma si perchè portano qualche offesa alla pienezza dell'unione nelle esteriori sue circostanze.

(2) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1291-1296.

(3) Della differenza fra ciò che è permesso dalla legge positiva, e ciò che è lecito, vedi il libro dell'*Essenza del Diritto*, c. II, n. IV.

Di poi si richiami quanto fu detto dell'immutabilità della legge razionale. Ella è immutabile ne' suoi principj, di che acquista nome di legge eterna; ma considerata nelle sue conseguenze, e nella sua applicazione, non produce obbligazion reale, se non date le circostanze di fatto da lei supposte nel suo ideale dettame.

Ora l'unione perfetta, che forma l'essenza del matrimonio, desumesi dalla circostanza di fatto supposta, che tanto perfetta sia la natura dell'uomo e della donna, da poterle convenire la perfezione dell'unione.

Or poi, se ciò non s'avvera, se la natura degli umani individui è talmente viziata, che ella non valga più a ricevere in sè quella pienezza d'unione, ch'è richiesta dalla perfezion dell'umanità e vien suggerita alla mente di chi la contempla; in tal caso si fa luogo a qualche indulgenza. La quale indulgenza permette così agli uomini qualche cosa che è difettosa in se stessa; ma il cui vizio si dee rifondere nel vizio stesso della natura, e a questo attribuire.

Ed appunto in condizione così morbosa e viziosa era l'umanità avanti il Salvatore. Il perchè dice Cristo, che il legislatore degli Ebrei permise loro il divorzio *ad duritiam cordis* (1), cioè a motivo che la loro natura era già troppo viziosa, incapace dell'unione perfetta, unione che pur esige e anima sapiente, e cuore tenero, in cui possa mettere radice quell'alta affezione razionale, alla quale contraddice il cieco impeto della libidine, di natura senza modo egoistica e capricciosa, cercatrice non d'altro, che d'individuale dilettaazione, l'opposto del vero affetto, che ha indole nobile, disinteressata e costante (2).

(1) Matt. XIX, 8 — Marc. X, 5.

(2) Il divorzio non era permesso tra gli Ebrei, obo a' soli uomini. Era questa una ingiustizia verso le donne? No. 1° Il divorzio era un rimedio accordato a fine d'evitare maggiori disordini nella società domestica: non era dunque un diritto. Il rimedio si doveva ministrare in quella misura, che servisse d'allenimento al male o non più. Accordato anche alla donna, esso avrebbe recato l'effetto contrario, accrescimento di male nella famiglia, non diminuzione. 2° Posto che bastava l'accordarsi il divorzio all'una delle

Ma nel cominciamento furono gli uomini da Dio perfettamente costituiti; e però tra essi non potea cadere dissolubilità alcuna di matrimonio.

Avendo poi il Salvatore ristorata l'umanità tornò l'elemento morale tanto possente, da poter gli uomini tener a freno ogni libidine, allettando in se medesimi un puro affetto, razionale, santo, divino. Restitui egli allora la primitiva legge del matrimonio consentanea all'umana natura perfetta, e più consentanea

dua parti pel bene della domestica società, ogni ragion voleva che fosse accordata all'uomo, anziché alla donna, perchè: a) l'uomo ha passioni più attiva e più libertà di soddisfarle; b) le passioni della donna, d'un'indole passiva, trovano un correttivo nella sua soggezione all'uomo; c) il divorzio accordato alla donna rendo questa signora di sé, e signora anche dell'uomo, contro l'ordine della natura; il che apre il varco a infiniti mali nella famiglia; d) la leggerezza e mobilità donnesca abuserebbe più facilmente d'una tale indulgenza; e) la donna è più tenera dell'uomo nell'amore, ma il suo amore più facilmente si deprava, mutando d'oggetto. Per queste ed altre ragioni fu permesso il divorzio all'uomo solo, non per dalla legislazione mosaica, ma ben anco dalle antiche legislazioni della Grecia e di Roma. Se non che, la legislazione divina di Mosè mantenne immutabilmente questa limitazione del divorzio; fino che il Cristo l'abolì del tutto; giacchè la permissione che diede Eroda del divorzio anche alle femmine, non fu propriamente una legge del popolo ebreo. Le legislazioni umane della Grecia e di Roma cedettero all'impeto di depravati costumi, e accordarono più tardi il divorzio anche alle donne. L'effetto ne fu spaventosamente funesto. « Presso i Romani, osserva il signor di Bonald, il divorzio raro nei primi momenti, a segno che in cinque secoli non se ne vide un esempio, negli ultimi tempi divenne sì abituale, che, a dir di Seneca, le femmine contavano i loro anni dal numero de' lor mariti, anzi che da' fasti consolari: ed Augusto fu costretto (esempio unico nella storia) di comandare il matrimonio ai cittadini. Presso i Greci, come presso tutti gli altri popoli, il divorzio dovea esser ben raro ne' primi momenti; ma nello stato pacifico, il dispregio abituale per le femmine, e la deviazione da tutte le leggi naturali giunse a tale eccesso, che basta una parola di Plutarco, nelle sue opere morali, per darcene il concetto: « Quanto al vero amore, si sa che le femmine non ne hanno parte alcuna ». *Des Divorce considéré au XIX, Siècle*, etc. Résumé, § VIII.

ancora all'umana natura elevata a stato di grazia, a cui sta bene fin d'emulare gli Angeli. Il nuovo legislatore si riferì dunque al matrimonio dell'Eden, dicendo, *ab initio autem creaturae, masculum et feminam fecit eos Deus* (1).

Mosè poté dunque permettere il divorzio, dispensare a nome di Dio gli Ebrei dal rigore dell'indissolubilità conjugale, costituita dalla legge positiva-divina; e quanto alla legge razionale, egli con quella costituzione, che permetteva di dare il libello del ripudio, se ne fece l'interprete. Conciossiachè il razionale diritto, come dicevamo, dalle *varietà umanitarie* riceve diverse applicazioni, e non sempre produce fuori tutta l'obbligazione che ha nel suo seno, ma sì una parte di essa; secondo che gliela fanno partorire i titoli esterni, che sono quelli, i quali acuiscono la legge, e la fanno atta a ferire.

Riprodurre la legge del divorzio in grembo della società cristiana, è segno manifesto d'immensa degradazione di costumi: di un ritorno deplorabile verso al paganesimo. In fatti questa legge comparve in Europa insieme coll'eresia: le nazioni, che rinunziando alla fede religiosa de' loro padri si divisero dalla Chiesa cattolica, ne sentirono incontanente il bisogno: la società divina e la famiglia furono straziate allo stesso tempo. —

§ 2.

Unicità del conjug.

1.

Il matrimonio dee essere tra uno e una (2).

Questo si prova:

I. Dalla nozione della piena unione, in cui abbiám fatto consistere il matrimonio.

Perocchè non sarebbe piena l'unione « se la donna non desse tutta se stessa ed esclusivamente all'uomo »; ovvero se l'uomo

(1) Marc. X, 6.

(2) V. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1319-1321; 1325-1333.

non desse tutto se stesso ed esclusivamente alla donna *; ma quella o questo dividesse se stesso in più affetti carnali.

La parte specifica dell'unione conjugale è quella de' sessi. Or se la donna non è tutta dell'uomo, ella non può prestarsi al debito che ne risulta, secondo il volere di lui: l'uomo dunque non è proprietario del corpo della donna. Medesimamente, se l'uomo non è tutto della donna, egli non può prestarsi al debito secondo il volere di lei: la donna dunque non è proprietaria del corpo del marito. Ciò ripugna al concetto del matrimonio.

Di più, fra conjugj avvi anche unione di persone. Le persone sono uniche ed incomunicabili, e pur trovano un modo di possedersi scambievolmente. Questo modo di possessione scambievole è così esclusivo, che la persona non può essere posseduta, se unica non è posseduta da un'unica. La quale unicità produce il più squisito sentimento che risulterà dall'amore di due persone di sesso diverso *(1). —

II. Dall'analisi della *gelosia*. —

Il timore che nasce in uno de' conjugj, non forse l'altro si sottragga al suo pieno possesso: questo timore, non venga forse frustrato il *desiderio* ch'egli sente di possedere il consorte esclusivamente, e così violato il *diritto* che stima averne, è il sentimento della *gelosia*.

La gelosia dunque è un sentimento, che si cangia anche in dolore, in rabbia, ecc.; nel quale se ne mescono due altri: quello di *possesso* esclusivo, e quello di *proprietà* giuridica. —

La *proprietà come sentimento*, secondo che vedemmo altrove, ha per primo ed essenziale carattere l'esclusività. Di che consegue, che anche il sentimento della proprietà del corpo del

* (1) Ogni conjugo dovrebbe sentire, e dire a se stesso:

Mi neque amare aliam, neque ab hac discedere, FAS EST:

voreo pronunziato da un poeta pagano (Prop. I, XII, 19), che certo era ben lunge dall'attuare in sé l'ideale dell'amore, ma che in uno de' suoi istanti più belli ne sentiva e esprimeva l'essenza, cioè l'*indissolubilità* e insieme l'*unicità* del vincolo ch'egli stringe fra due anime a lui perfettamente fedeli.

congiuge e di fatto esclusivo, cioè egli è tale per un sentimento che per natura accompagna ed anzi costituisce ogni proprietà.

La *proprietà come diritto* è la proprietà di fatto, in quant'è permessa e protetta dalla legge morale. La legge morale non vieta l'esclusiva proprietà scambievole de' coniugi, non la limita, anzi la protegge: ond'essa veste la dignità di diritto (1).

Il *sentimento* poi del *possesso esclusivo del coniuge* ha una esclusività sua propria, diversa da quella che gli deriva dalla esclusività indicata della proprietà.

L'esclusività aunessa a tal possesso nasce dalla natura del doppio oggetto, 1° unione personale, 2° unione sessuale. Questi due oggetti sono le estreme parti dell'unione piena dell'uomo colla donna. Se l'altre parti non richiedono l'esclusività, ben la richieggono queste due, come abbiain veduto * (2).

L'*unione personale* non solo è l'unione più intima, ma ben anco la più nobile; perchè in essa s'uniscono i soggetti colle loro attività più elevate e eccellenti.

(1) Si noti che la *proprietà come diritto* produce nell'uomo l'*opinione del diritto*, e questa suscita il *sentimento del diritto*. Il sentimento del diritto è dunque un sentimento razionale, veniente cioè da una concezione del principio intellettivo; il sentimento all'incontro della *proprietà di fatto* è un sentimento animale, nascente dalla forza sensitiva o *facoltà unificatrice* dell'animale, di cui parlammo nell'*Antropologia*, n. 455 segg.

* (2) Non è vana sottigliezza il distinguere tra il sentimento di quella esclusività che accompagna ogni proprietà, e di quella che accompagna il possesso de' coniugi. L'esclusività della semplice proprietà, senz'altri riguardi, mette una cosa in mano del proprietario, che a suo arbitrio e piacere ne può usare in tutti i modi, anco cedendola altrui; ma tra il proprietario, e la cosa propria, mantien sempre una distanza infinita, nè fra l'uno e l'altra suppono punto di quella unione, reciprocità e comunanza di sentimenti o intellettivi e corporali, eh'è inerente all'esclusività del possesso conjugale. Il sentimento di quella prima esclusività, per sè solo, direbbe: « Nessuno tocchi la roba mia, che io solo posso usarla a mia posta o altresì distruggere ». Il sentimento della seconda dice: « Chi è già viva e intelligente parte di me stesso, non si stacchi mai da me, ma voglia essere e sia mia per sempre ».

L'unione sessuale è l'unione men nobile, e non principale: ella è una spontanea sequela che tien dietro all'unione di persone vestite di carne.

Queste due unioni esclusive producono il sentimento del *possesso esclusivo* de' conjugi: sentimento che ha perciò un elemento nobile, e un elemento ignobile. Di che anche il timore che tal sentimento venga frustrato, la gelosia, è un mescolamento di qualche cosa di nobile, e di qualche cosa di materiale e d'ignobile; giacchè tale è appunto l'umana natura, che con una sua parte tocca il cielo, e coll'altra la terra.

Quindi si vede ragione

1° perchè, quando l'uomo cerca la sola dilettaazione de' sensi, e nulla più là, il sentimento della gelosia non si manifesta; ed a mano a mano che si corrompono i costumi, scemando quel sentimento, meno aborriscono gli uomini dalla comunità de' conjugi (1).

2° Per contrario, se da una parte il buon costume rende più prezioso l'*esclusivo possesso* del conjuge, e quindi dà luogo alla gelosia; dall'altra parte, lo stesso buon costume scema il

(1) Abbiamo detto che il sentimento della gelosia involge un *sentimento di possesso*, e un'*opinione di diritto*. La costumatezza fa scemare il *sentimento di possesso*, ma non così l'*opinione di diritto*. Quindi presso certi popoli corrotti, i quali hanno quasi perduto il sentimento del *possesso esclusivo*, vige tuttavia l'*opinione e il sentimento del diritto*. Il fenomeno adunque della gelosia si modifica, secondo la proporzione in cui si mescolano in essa i due sentimenti del *possesso*, e del *diritto*. Negli arcipelaghi del grande Oceano, fra gli indigeni di razza malaja, i mariti prostituiscono sovente le loro mogli, il che dimostra nullità di *sentimento di possesso esclusivo*; ma le infedeltà, che le mogli commettono senza il comando del marito, son vendicate col sangue (Bougainville, *deuxième partie*, cb. III, t. II, p. 58). Lo stesso è a dirsi della gelosia, che dimostrano i selvaggi del nord dell'America, di razza color di rame (V. Makensie, *Premier voyage*, t. I, p. 282, ecc.). Se è vero ciò che scrissero alcuni viaggiatori, che il sentimento della gelosia non si trovi al tutto presso i selvaggi del basso Canada, della California, e fra i tropici; ciò dimostrerebbe tali popoli venuti all'ultimo degradamento.

timore di perdere l'esclusivo possesso, perchè un conjuge riposa sicuro nella fede dell'altro, e questa è ragione, che scema ed anche annulla la gelosia.

3° Ancora, la gelosia si manifesta meno là dove avvi un minore sviluppo di facoltà intellettuali: perocchè questo sviluppo accresce assai l'unione *delle persone*, aprendo il campo a molti affetti suscitati ed eccitati, e mettendo in gioco l'immaginazione, gran fabbro, e talora iniquissimo, di gelosi sospetti.

4° Quant'è maggiore la forza dell'amor sessuale, se questo è unito cogli amori più nobili, più altresì campeggia la gelosia: giacchè anco il possesso dell'unione sessuale è, come si disse, di sua natura esclusivo.

5° Il sentimento e l'affezione oggettiva, più nobile di tutte le soggettive, tempera e infrena queste: e però dove avvi gran carità, ivi non è gelosia, ovvero è compressa, ed anche impedita al tutto di tentar le sue uscite.

Concludiamo: la gelosia è un *sentimento naturale*. Esso dimostra, che la natura umana è così fatta, che ove non sia al tutto guasta, esige l'unicità de' conjugi; senza la quale unicità il conjugio non appaga; nella quale ritrovano i conjugi il più desiderato e squisito bene del loro congiungimento * (1).

III. Dal dovere della fedeltà.

L'unione conjugale dell'uomo e della donna si fece sempre, e in tutte le genti, mediante un giuramento di fede scambievolmente: e si prese la divinità a giudice di questa fede.

* (1) Dalla definizione dell'autore si vede come, essendo nel suo più stretto senso la gelosia un TIMORE, o riferendosi a un possesso esclusivo e insieme DI DIRITTO, non locca il suo pieno concetto la gelosia, o almeno non è tale che possa far bella prova nelle arti cristiane, là dove l'onta del violato possesso è al tutto certa e palese, come per es. in Ovidio la gelosia della Ismipili e delle Emoni che favellano ai Giamoni e ai Paridi (Her. V, et VI); o là dove il possesso esclusivo è tutt'altro che un diritto, come la gelosia così prottervamente descritta da Ovidio nell'epistola di Paride a Elena (Her. XVI). Si notò da più d'uno, che il sentimento della gelosia non fu mai

Il dovere adunque di *fedeltà scambievolmente*, riconosciuto in tutte le contrade, e in tutti i tempi, prova che secondo il più intimo e il più retto sentimento del genere umano, il matrimonio dee essere tra uno e una.

2.

*Poligamia e Poliandria, costumi riprovevoli,
opposti alla unicità del conjugo (1).*

Quelli che sostennero, la *poligamia* non essere vietata dalla legge naturale, mossero da un concetto assai imperfetto di

nobilmente trattato dagli antiobi poeti: ella è presso di loro troppo sposo depravata da un orgoglio e da una crudeltà, che fa trascurare ai non compatibili eccessi delle Medee, alle quali noi non desideriamo che facciano eco ne' tempi moderni oltre Rosmunde; e sempre ella vien suscitata da un affetto sensuale, piuttosto che da quell'affetto intellettuale a cui solo si dee il nome di amore, come fan troppo fede i poeti erotici Latini, la cui lettura non è senza pericolo per la gioventù. Le eccezioni che potrebbero addarsi son pochissime, son di pochi o fuggitivi versi; tra' quali forse meriterebbero il primo luogo alcune parole della infelice e pur così ingenuamente fedela Dejanira, che nelle *Trachinie* di Sofocla sembra qualche volta dar presagio della sposa cristiana.

Le osservazioni poi dell'autore possono ajutare a scernere i varj gradi, e le varie tinte, che piglia la gelosia ne' individui e nelle nazioni; e insieme a dar norma agli scrittori e artisti cristiani fino a che punto nelle opere loro si possa valere di questo sentimento, che per sè è indizio di buona natura. Invero a noi sembra notevole, che nella più santa delle famiglie, in cui ebbe inizio il cristianesimo, Iddio permettesse una serie di dubbi e timori inoffabilmente delicati, i quali noi certo non oserem designare col nome, non abbastanza degno, di *gelosia*, ma che certo diedero il più compassionevole assalto all'amorosa consapevolezza di veri diritti sulla più eletta delle creature. La schietta evangelica istoria, col dire: *Ioseph autem vir ejus, cum esset justus, et nollet eam traducere, voluit occulte dimittere eam*, ci riempie di ossequio e insieme di accoramento: ma tosto ci consola l'apparizione dell'angelo che innalza Maria infinitamente più alto prima agli occhi di Giuseppe, e avvia tutti gli sposi cristiani, che già una nuova e speciale Provvidenza comincia a reglar sulla pace de' conjugali affetti approvati da Cristo.

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1335-1336; 1338-1339.

questa legge. La legge naturale per noi risulta da tutti i sentimenti insieme fusi della natura umana (1); i quali nondimeno hanno una gradazione di esigeza; e qualche eccezione altresì, allorchè essi, pel difetto col quale la natura viene attuata, si restano soppressi, o indeboliti, o alterati in un'intera schiatta.

Un difetto appunto della schiatta ebraica, e non di lei sola, la *σκληροκαρδία*, o durezza di cuore, rese tollerabile la pluralità delle mogli.

Ma il Cristo aggiunse alla volontà umana la carità, raggentili il cuore, e però dopo di lui non si dà più la condizione difettosa nelle schiatte battezzate, che giustificare possa o scusare il costume della poligamia (2). —

I mali che seco trae la poligamia son gravissimi, e da più scrittori dimostrati. « Ella, dice il Meli, accorcia la vita dell'uomo, « ed il rende timido, vile, pusillanime, inettissimo. Ognuno sa « che d'ordinario la poligamia colà appunto è in uso, ove fassi « infame commercio delle donne. L'uomo avendo comperato per « sé una o più femmine, non può divenirne il marito quando ne

(1) E quando diciamo della natura, non intendiamo del vizio della natura, ma seguiamo la sentenza di S. Giovanni Grisostomo, che dice: « da quelli che han corrotto l'animo, non prendersi le opinioni, i giudizj delle cose » (Nell'oraz. *Che Cristo è Dio*).

(2) Egli merita che s'osservi attentamente, come negli uomini si cangia la coscienza delle proprie forze morali, e con essa la dottrina morale che propongono; la quale corrisponde sempre alla detta coscienza. Indi è che qual periodo sociale, quella nazione, quella classe di persone che ritiene e dichiara obbligatoria una morale più elevata, dà certo segno di possedere una coscienza maggiore delle proprie forze morali, che non quell'altro periodo sociale, quella nazione o classe che non osa di obbligare a tanto se stessa e gli altri uomini, ma inclina anzi a scemar l'obbligazione, parendole fardello soverchiamente pesante all'umanità. Questa considerazione, che è un fatto lodevole, conduce a scoprire nel cattolicesimo un pregio intrinseco, e tale, che egli solo racchiude una dimostrazione della sua divinità e verità: il quale si è, che i popoli cattolici hanno la coscienza di una forza morale assai maggiore degli altri popoli non cattolici. —

« è stato dispotico padrone. In tutto l'oriente, se non si acqui-
 « stano le donne sui pubblici mercati, il marito le compra
 « dai loro parenti pagandone la dote, o come è detto, il kalim.
 « Però quelle sventurate non saran mai le compagne, e le
 « eguali dell'uomo, e questi a ricambio, dividendo il suo
 « cuore, o per meglio dire i suoi piaceri, con molte di esse,
 « non ne ha in compenso la vera amicizia e l'amor sincero di
 « veruna. Non sono adunque le donne nella poligamia mogli,
 « compagne, amiche dell'uomo; non sono il conforto di sua
 « vita, le intime confidenti del suo cuore, le benefiche e cordiali
 « soccorritrici ne' suoi malori; non sono la parte più cara che
 « moltiplica le sue lietezze e scema i suoi rammarichi, che lo
 « sostiene nella cadeute età; ma sono solamente i miserabili,
 « e non mai abbastanza inviliti, strumenti di sua voluttà.
 « Questo domestico dispotismo ch'esercita l'uomo sulla donna,
 « porta e mantiene il dispotismo dello stato civile. Per osser-
 « vazione di tutti gli storici e di tutti i filosofi, sono sempre
 « barbare quelle società, nelle quali la donna non divide il
 « tutto coll'uomo. Il perchè Procopio ed Ammiano Marcellino
 « ci rappresentano le nazioni poligame come più insensibilmente
 « feroci in tutte le loro azioni (1) ». Come l'amor dunque è
 monogamo, così alla sola libidine (2), o certo ad altro affetto
 diverso dall'amore, appartiene la poligamia.

(1) *Sulla Monogamia, sul Matrimonio*, opuscolo di Domenico Meli, inserito nella *Raccolta Medica* di Bologna, t. X, anno 1830 — Adducono alcuni a favore della poligamia, che in alcuni luoghi eccede il numero delle femmine che nascono, sopra quello de' maschi. Risponde il Meli, che l'eccesso delle nascite di femmine è appunto l'effetto della poligamia, cioè della snerbatezza che ella suol produrre nel generatore. La qual cosa è confermata dalle osservazioni istituite intorno a ciò dal cav. dottore Bellingeri. — I funesti effetti della poligamia vengono anche descritti nell'*Andromaca* d'Euripido. v. 177 e seg. v. 464 e seg.

(2) Quindi ov'è introdotta la poligamia regnano i vizi contro natura. Vedi gli eccessi che ne descrive Montesquieu, *De l'Esprit des Loix*, XVI. VI.

La poliandria poi ella è cosa troppo più opposta ancora alla natura, e perchè mette impedimento alla figliazione, e perchè a quella guisa che la poligamia suppone la servitù delle femmine, la poliandria involge la servitù de' maschi alle femmine (1); cosa sì mostruosa, che non potè mai aver consistenza nè pure nel regno del disordine e della corruzione; e finalmente perchè ella inganna e frustra il naturale desiderio dell'uomo di avere una prole certa, a cui morendo egli affidi la propria memoria, il proprio sentire, tutti i beni ch'egli ha. Questo sentimento è special titolo naturale, che l'uomo ha alla castità della donna eletta in moglie appunto a tal fine.

3.*

Sentimenti delicati circa l'unicità del conjugé (2).

Ma il cattolicismo non pago di mantenere inviolabile l'unicità de' conjugii contemporanei, appone di più qualche laccia e qualche pena alle seconde nozze contratte dopo la morte del primo conjugé. I bigami sono *irregolari*, cioè non atti a ricevere gli *ordini* sacri, e alle seconde nozze contratte dopo la morte la chiesa non aggiunge la sua benedizione.* (3).

(1) La prevalenza della donna ha non luogo nel caso, in cui la poliandria non sia per elezione, ma per necessità, com'era fra gli antichi Bretoni, i quali, al dire di Cesare, scarseggiando le donne, più d'essi s'adattavano a contentarsi di una sola — Alcuni accordano falsamente all'uomo il diritto d'aver più mogli, negando alla donna quello di aver più mariti, illusi dalla superiorità dell'animo. Ma se l'uomo è superiore di forza, non acquista perciò diritto di essere disordinato, e nell'ordine morale l'uomo e la donna sono due esseri uguali. I pagani stessi videro questa verità, onde Plauto nel *Mercatore* argomenta che una dee essere la moglie, per la ragione appunto che uno dee essere il marito (Act. IV, VI, 8)

Nam uxor contenta est, quae bona est, uno viro.

Qui minus vir una uxore contentus sit?

(2) Ved. *Filos. d. Dir.*, Vol. II, nn. 1340. 1341.

*(3) Questo manca di espressa benedizione (che è però tutt'altro che maledizione per nozze, le quali sovente possono avere non solo scusa ma anche

E questo sentimento, proprio della buona natura, e prova anch'esso della immortalità delle anime colla immortalità degli affetti, è pur manifesto presso le nazioni gentili * (1).

Le leggi romane aveano poste certe pene a quelli che si maritavano la seconda volta, alcuna delle quali sussistono in qualche legislazione moderna, come nella Bavarese. Didone, presso Virgilio, favella come se lo sposare Enea, pensiero che le ondeggiava nella mente, fosse un mancar di fede a Sichéo suo primo marito (Aen. IV, 24-29):

lode da speciali ragioni) ci fa venire alla mente l'antica sentenza di P. Siro Mimo, *Habent locum maledicti crebrae nuptiae*: sentenza interpretata di quel sentimento popolare, che viva tuttavia in molti paesi, dove strepiti e suoli accompagnano la celebrazione di secondo matrimonio, certo con inurbanità non lodevole, ma talora con eloquenza quasi faidica, di mezzo alla quale par che suoni il verso: *Chi amò due volte non amò giammai*.

* (1) Indi presso i Romani il bel nome di UNIVIRA che pregiava e privilegiava la donna stata sposa d'un solo: solo alle *univire* permesso il sacerdozio, come ci attesta Servio a quella parola di Didone (Aen. IV, 12), *Huic uni forsan potui succumbere culpa*; dalle *univire* scelta la pronuba per le fanciulle che andavano sposo; soltanto le *univire* avute in pregio di pienamente pudiche, come ricorda Valerio Massimo con quelle notevoli parole: *Quae uno contentae matrimonio fuerant, corona pudicitiae honorabantur. Existimabant enim, eum praecipue matronae sincera fide incorruptum esse animum, qui depositae virginittis cubile pudicum egredi nesciret; multorum matrimoniorum experientiam, quasi legitima cujusdam intemperantiae signum esse credentes* (Lib. II, cap. I); e perciò il nome *univira*, sculto a somma lode sulle lapidi sepolcrali; e presso i poeti posto a vanto sulle labbra della donne più egregie; di Cornelia in Propertio (IV, XI, 35, 36):

In lapide HUIC UNI nupta fuisse legar;

di Marzia in Lucano (II, 343):

... liceat tumulo scripsisse: CATONIS

MARTIA;

laddove Didone si lagna in Ovidio (Her. VII, 193):

Nec, consumpta rogia, inscribar ELISA SICHAEI.

*Sed mihi vel tellus optem prius ima dehiscat,
Vel Pater omnipotens adigat me fulmine ad umbras,
Pallentes umbras Erebi, noclemque profundam,
Ante, PUDOR, quam te violò, aut tua jura resolvo.
Ille meos, primus qui sibi junxit, amores
Abstulit: ille habeat secum, servetque sepulcro.*

Onde l'Alighieri esprime lo stesso sentimento, dicendo di Didone (Inf. V, 62):

Che ruppe fede al cener di Sichéo * (1).

§ 3.°

Comunanza di vita, e di beni di fortuna, e Unanimità nella virtù.

I.°

Comunanza di vita (2).

Dalla nozione data del matrimonio, « un'unione piena fra l'uomo e la donna » viene ancora il dovere capitale, l'indivisa consuetudine della vita. La quale non dee essere che un incessante esercizio, un perpetuo scambio di beneficenza che fanno i coniugi intra sè; una mutua e continua sollecitudine dell'uno per alleggerire all'altro le pene della vita, ed accrescerli le oneste soddisfazioni.

L'uomo dee sostenere la donna siccome l'olmo sostiene la vite: e la donna dee rendere a chi la sostiene dolci frutti, dichiarata dal Creatore « aiuto dato all'uomo, simile a lui ».

Il Creatore disse ancora: « Lascerà l'uomo il padre suo e la madre, e starà unito alla moglie sua, e saranno due in una

* (1) Son noti i bei versi della divina Commedia, coi quali Dante nel Purgatorio non dubita di porre in bocca a Nino Visconti di Pisa i lamenti per le seconde nozze di sua moglie Beatrice con Galeazzo Visconti di Milano, predicando che la biscia, stemma del Milanese, sentita sul sepolcro di lei, non le darà quell'onorevole fama, che le avrebbe dato lo stemma del gallo onde si fragiava la famiglia del Pisano (Purg. VIII, 70-84): dove il poeta non osa chiamar gelosia l'affetto che move que' lamenti, ma dritto ZELO *Che misuratamente in core avampa.*

(2) Ved. Filos. d. Dir., vol. II, nn. 1342-1344.

carne *. Onde qualunque divide colla forza due congiugi, i quali si sono giurati quella piena ed onesta unione che è secondo natura, e l'hanno già consumata, oltre spogliarli ingiustamente de' diritti che vengono loro dal matrimonio contratto, oltre attentare di togliere disonestamente alla loro unione sessuale la sua necessaria dignità, pecca di più contro essi, impedendoli d'eguire il dover morale della convivenza e dell'aiuto reciproco, viola la legge di Dio, e se ciò avviene nella Chiesa cattolica, l'attentato è sacrilego perchè ingiurioso al sacramento * (4).

2.*

Comunanza di beni di fortuna (2).

Quanto alla comunanza de' beni esterni fra' congiugi, si trovano discordi d'opinioni i filosofi ed i giuristi.

I filosofi opinano per la comunanza perfetta.

* (1) Se è a credersi sacrilega l'altrui superbia, che spoglia i congiugi di bene al oaro come è la comunanza della vita, non meno sacrilega è la freddezza dello sposo, che, senza gravissime ragioni, vive sempre lontano dalla sposa. Quante poverette non possono dire ciò che la negletta Dejanira in Sofocle dice di Eroole:

*Io son madre di figli, cui sì rado
Veduti egli ha, qual di remoto campo
Colticator, che lo rivede appena
Quando semina e miete: un tal di vita
Tenor sempre mel toglie e mel ritoglie;*

o peggio, quel ch'ella, dopo aver planto la lontananza del marito, soggiunge in Ovidio (Her. IX, 56. 57):

*Haec mihi ferre parum est: peregrinos addis amores,
Et mater de te quaelibet esse potest.*

Dante sospira a' bei tempi antichi della Fiorentina repubblica, quando nessuno lasciava la sposa per onpidigia d'andare a mercanteggiare in Francia (Parad. XV, 118-120):

*O fortunate! E ciascuna era certa
Della sua sepoltura; ed ancor nulla
Era, per Francia, nel letto deserta.*

(2) Ved. Filos. d. Dir., Vol. II, nn.

Kant deduce la comunanza de' beni dall'interesse indiviso, che dee esser tra' congiugi (1).

Fichte dice, che se la moglie non accordasse al marito la disposizione de' suoi beni di fortuna, mostrerebbe che il dominio degli esterni beni agli occhi suoi val più della propria personalità, la quale essa attribuisce senza riserva al marito col contratto nuziale (2).

C. S. Zaccaria sostiene pure la comunanza de' beni nel matrimonio, qualora non intervengano convenzioni in contrario (3).

I giuristi per opposto comunemente sostengono, che « in virtù del principale contratto i congiugi si procurano solamente diritti reciproci sulle loro persone, non sui loro beni di fortuna », e ch'essi hanno bensì in ugual modo un diritto proporzionato a ciò che acquistano comunemente durante il matrimonio, e in comunione dee essere sostenuta la spesa del mantenimento della casa o famiglia comune; ma quanto agli altri beni acquistati da essi in separato avanti o durante il matrimonio, essi sono oggetto di proprietà distinta di ciascuno d'essi (4). —

Onde una siffatta diversità fra l'opinare de' filosofi intorno alla comunanza di beni fra' congiugi, e l'opinar de' giuristi?

Viene da questo: i filosofi considerano la natura umana in se stessa, e il matrimonio perfetto quale conviene a due individui perfetti di questa natura; nè v'ha alcun dubbio, che il matrimonio in tali individui è anche di fatto la più piena e perfetta unione: di qui la comunione de' beni; ella discende spontanea e necessaria da tale concetto verissimo del matrimonio. Noi abbiain veduto in che consista la proprietà esterna; abbiain veduto ch'ella è un fenomeno psicologico, nel quale l'anima colla sua forza unitiva unisce a sè, rende parte di sè le cose esterne (5). Se queste sono identificate colla persona, egli è ma-

(1) *Jurisprud.*, § 26, 157.

(2) *Grundlage des Naturrechts*, P. II.

(3) *Principii di diritto privato filosofico* (Lipsia 1804), § 90.

(4) *Zeiller, Diritto privato*, § 160.

(5) *L. del Principio della derivazione de' diritti*, c. II, a. II.

nifesto, che le due persone, che s'uniscono nel matrimonio, e dannosi l'una all'altra, debbano unire conseguentemente anche ciò che è divenuto parte di esso; delle cose loro debbono fare una massa sola appartenente alla nuova persona collettiva che dalla loro congiunzione risulta.

Ma i giuristi considerano la natura umana con tutti i suoi difetti; e cercano di prevenire colle disposizioni legali i disordini dell'umana malizia ed infermità ^{*}(1). Questo intento delle leggi li muove a riconoscere una proprietà esterna separata de' due coniugi; separazione che non lede, se non leggermente, il concetto della piena unione de' due coniugi, perocchè la principal parte dell'unione è la personale e la naturale, e i beni alla persona congiunti sono un puro accessorio, quasi vestimento di un corpo.

Per altro egli è degno d'osservarsi, che ogni qualvolta le legislazioni derivaronsi dagli aditi della filosofia, o la perspicacia

^{*} (1) Invero il perfetto amore non riconosce proprietà oh'egli voglia fruire senza l'amato; e per quanto abbondi in ricchezza, donne perfettamente amorose dirà sempre allo sposo parole non molto dissimili a quelle della regina di Lenao a Giasone (Ovid. Her. VI, 117):

Dos tibi Lemnos erit, terra ingeniosa colenti;

Me quoque res tales inter habere potes.

Ma la fralezza dell'umana natura in fatto d'interesse destò sempre timori. E anche il pericolo d'un parziale affetto donnesco specialmente a cose d'eleganza e d'ornamento, fu sempre troppo ben conosciuto; nè senza ragione gli antichi favoleggiarono le triste vicende del famoso gioiello al male ambito da Erifilo. Non so se abbia detto vero chi affermò l'affezione alla vesti e ai gioielli esser l'ultima, a cui rinunzia la donna: ma certo mi pare un fino accorgimento quel di Virgilio, che dopo averci ritratti la Camilla i maschi spiriti e le magnanima sprezzatura delle muliebri delicatezze, e coll'indomito valore la perenne virginità sacra a Diana, pur le lascia un resto di femminile debolezza, quando fa ch'ella venga ferita e uccisa di saetta perchè troppo lucanta s'indugia nell'inseguire un semio che più degli altri risuon per pompa d'oro a di gemme (Aen. XI, 780):

. . . unum ex omni certamine pugnae

CAECA sequebatur; totumque INCAUTA per agmen,

FEMINEO praedas et spoliolum ardebat AMORE.

de' legislatori giunse a toccare le ragioni ultime sgorganti dall'essenza della natura umana; mostrarono di sentire assai chiaro, che la comunione di tutti i beni esterni proveniva siccome conseguenza spontanea dell'unione conjugale * (1).

3.*

Efficacia della moralità del generante sulla sua stirpe (2).

I doveri e i diritti de' conjugj, che riguardano l'esercizio di quella parte d'unione, ch'è loro propria, son così diligentemente trattati dai moralisti e da' giuristi, che a noi non pare necessario trattarveli maggiormente.

Un dovere men noto e più misterioso accennerò io qui, e si è quello che hanno i conjugj, e specialmente il marito, di essere virtuosi, a fine di procreare figliuoli più perfetti * (3).

L'opera della procreazione de' figliuoli, noi l'abbiamo detto più volte, è principalmente un atto dell'anima. Nell'uomo l'anima non è solamente sensitiva come nelle bestie, ell'è anco intellettuale e morale (4). E la parte intellettuale e morale

* (1) Qui l'Autore soggiunge alcuni tratti del Diritto romano interpretati da' più alti giuristi e legislatori, a cerca di conciliare il nobile dottrina della filosofia colla prodezza circospezione de' legislatori, asseverando la massima unione de' due conjugj, ma insieme la loro individualità che li lascia soggetti diversi di diritti. Onde coobviene, distinguendo il proprietario assoluto, il capo di casa, da' proprietari relativi, quali sono gli altri membri della famiglia e primo tra essi la moglie, che in faccia a tutti gli uomini, eccetto il capo di casa, hanno un pieno diritto sopra la propria roba; e mostrando insieme come nel capo di casa rimanga pur sempre la giurisdizione obbligandolo di non recar pregiudizio a questi.

(2) Ved. *Fil. d. Dir.*, vol. II, nn. 1358, 1359; 1361-1363; 1367, 1368.

* (3) L'Autore aveva prima distinti i doveri comuni a' conjugj in doveri che riguardano l'unione abituale e continua (e son quelli che abbiamo sin qui riferiti), e doveri che spettano all'unione attuale e transitoria, i quali noi lanciamo per brevità, eccetto questo, che, per la sua importanza, non ci par lecito di tacere.

(4) Un'antichissima opinione faceva intervenire l'intelligenza nell'opera della generazione umana. Il Creuzer esponendo la religiosa opinione degli

dell'anima ha il più intimo nesso colla parte sensitiva, sino a identificarsi nel comune principio; conciossiachè quelle facoltà, cioè la sensitività animale, l'intelligenza, e la volontà, spettano al semplicissimo *soggetto* umano. Lo stato adunque della parte intellettuale e morale non può non influire nella parte sensitiva; e però se le disposizioni *morali* dell'uomo sono buone, esse comunicano indubitatamente delle *analoghe* disposizioni e modalità alla *sensitività*. Onde è consentaneo che questa generi con disposizioni al tutto analoghe alle morali, ovvero alle immorali, e che il termine della generazione, cioè il feto generato dall'animante in tali disposizioni, riceva nella parte sua animale disposizioni e attitudini consimili a quelle del principio generatore; e tanto più profonda gliene rimanga l'impressione, quant'è più efficace e più piena l'azione generatrice. —

Le disposizioni, di cui noi parliamo siccome atte a comunicarsi a' figliuoli per via di generazione, sono unicamente quelle che il vizio e la virtù del generante lascia improntate, per così dire, nella animalità de' generati, le quali non sono propriamente morali per sè, ma hanno un ordine alla natura morale dell'anima: quindi le chiamiamo analoghe alle morali, che è quanto dire tali, che il corpo con esse dispone e inclina l'anima alla moralità od alla immoralità. Egli è così che dal padre al figlio si comunica una total disposizione influente sulla moralità delle intiere stirpi.

E S. Tommaso insegna comunicarsi appunto in questa maniera il peccato d'origine, perocchè sì la giustizia originale, come la perdita di essa per la prevaricazione avvenuta, affettava anche il corpo, quasi travasandosi dall'anima su di questo. Onde come il primo padre, se fosse rimasto innocente e perfetto, data opera alla generazione, avrebbe comunicato al corpo dei

antichi abitatori della Samoiraia, dio: Il fuoco, *Efesto*, *axieros*, in questo sistema è la forza primitiva della natura, il principio generatore degli esseri; e al di sotto di lui sono *Axiokersos* ed *Axiokersa* (Marte o Venere); la cui unione col ministero d'un quarto personaggio, *Casmilos*, *Hermes*, o l'INTELLIGENZA, produce la grande opera della generazione. T. II. P. I, p. 203 segg.

figliuoli le disposizioni analoghe alla perfezione e giustizia sua primitiva; così dopo commesso il peccato, guasto egli stesso, comunica colla generazione a' figliuoli disposizioni analoghe all'ingiustizia e al disordine, le quali inclinarono la volontà di quelli al male, il che costituisce un elemento immorale.

Quantunque poi non trapassino nella prole gli altri peccati de' padri, tuttavia egli pare dimostrato, che lo stato immorale de' genitori influisca assai nell'animalità de' figliuoli imprimendovi disposizioni analoghe a' vizi paterni, e che certi vizi affettino più che altri la generazione. Quindi è, che la Scrittura ci parla di razze specialmente maledette. Che cosa fa Noè quando maledice il figliuolo di Cam, se non un dichiarare guasta la generazione di colui, che s'era mostrato empio col padre suo, dileggiandolo ignudo (1)? La frase usata in più luoghi della Scrittura, presa letteralmente, attribuisce al seme la pravità o la bontà, e al seme annette le maledizioni e le benedizioni divine (2): finalmente ella dice che Iddio punisce i peccati de' padri fino alla terza e quarta generazione, e remunera la loro virtù in mille generazioni (3).

(1) Sembra che Noè colla sua maledizione non tanto infliggesse un castigo al figliuolo, quanto considerasse l'insulto ricevuto siccome un segno della depravazione di Cam, predicendo male della sua stirpe. E così forse i patriarchi prevedevano i destini delle stirpi leggendoli in parte, coll'aiuto del lume divino, nell'indole de' capi e fondatori di esse, in un tempo in cui si operava la generazione con somma efficacia, ed ella avea gran forza di trasmettere a' figliuoli anche gli accidenti individuali.

(2) Così Daniele chiama gl'impedibili vecchioni, *Semen Chanaan et non Juda* (XII, 58); ed Ezechiele riprende i disordini del popolo di Gerusalemme dicendogli: *Mater tua Cethaea, et pater tuus Amorrhæus* (XVI, 3).

(3) Deut. V, 9. VII, 9 — La potenza generativa ne' primi tempi doveva essere maggiore, ed imprimere ne' figliuoli più profonde le vestigia paterno, sì per la rigoria maggiore delle costituzioni corporali, e sì perchè l'elemento individuale e libero rimaneva involuto, operando assai più la natura e la specie, che non l'individuo. A questo si deve attribuire l'origine antichissima della nobiltà; a questo la prevalente dominazione di alcune stirpi; a questo la forza della famiglia orientale, e la divisione delle caste. E qui è assai

Che se oltracciò si svolge la storia delle opinioni umane, si trova essersi creduto dagli uomini in tutti i tempi e in tutti i luoghi, più però in certi e meno in altri, venir biasimo o lode ai figliuoli da' delitti, o da fatti magnanimi de' loro padri, quasi una cotale presunzione loro contraria o loro favorevole; e sempre essersi considerate le intiere stirpi siccome impresse e notate della generosità de' maggiori, e per l'ignobilità de' maggiori avvilito. Onde dalle stirpi d'egregia indole s'aspettano figliuoli egregi, in virtù della legge arcana che acceunava Orazio:

• Fortes creantur fortibus et BONIS • (1).

Al contrario il nascere diversa la prole, vien dal senso comune degli uomini considerato siccome una rara eccezione a quella legge costante; e tutti ne maravigliano, dando a cotali figliuoli i nomi di *tralignati* e *degeneri* * (2).

degno di leggere il libro X del Manava-Dharma-Sastra, o delle Leggi di Manon, nel quale si parla del mescolamento delle quattro caste indiane, e ogni combinazione possibile a nascer fra esse si considera siccome principio di una stirpe diversa, dotata di diversi caratteri morali, segnata con proprio vocabolo, e tale a cui è uopo assegnare determinati uffizi sociali, secondo le attitudini che in essa si suppone doverci generalmente riscontrare —

(1) Quest'aggiunta del *bonis* parrebbe una zeppa; ma non è, se s'intende d'una morale bontà.

* (2) Allorchè in Properzio Cornelia dice d'essere stata sempre virtuosa non già per timore di giudicio, ma per le leggi del suo sangue, si sente invero tutto l'orgoglio del patrialismo romano e del paganesimo, ma insieme la forte credenza nel principio annunziato dal nostro autore (IV, XI, 47):

Mi natura dedit LEGES A SANGUINE ductas,

Ne possim melior judicis esse metu.

Fedra in Ovidio all'opposto (poichè nel paganesimo si trova sovente da una parte la soverchia fiducia, dall'altra la disperata sfiducia delle proprie forze morali) senza il suo obbrobrico amore quasi necessità e retaggio del sangue di Pasife, e chiama legge parentevole l'offensione d'ogni umana legge (Her. IV, 61):

En ego nunc, ne forte parum Minoia credar,

In SOCIAS LEGES, ultima gentis, eo.

Hoc quoque fatale est; placuit domus una duabus;

Me tua forma capit: capta parente soror.

A tutta ragione dunque i moralisti ed i medici raccomandano di professare la virtù morale a quelli che devono dar opera alla generazione anche per questa ragione speciale, di non depravare ed avvelenare il corso delle umane generazioni che da essi principiano; e fu antico precetto d'astenersi dall'atto conjugale chi si trovi in disposizioni immorali, dandovi opera solo santamente, sol coll'animo ben disposto e attemperato alla virtù (1).

E qui, ecco nuova ragione, perchè il Redentore del mondo santificò il matrimonio e stabilì una special grazia volta a purificare e santificare i coniugi: ancora, ecco ragione perchè fu felice il matrimonio di Tobia, come era stato quello de' più antichi patriarchi, tenendosi il buon giovane fedelissimo a' documenti ricevuti dall'angelo (2); ecco finalmente perchè la nuova Chiesa procedendo nello spirito stesso dell'antica raccomanda sì caldamente agli sposi di prepararsi al conjugale accoppia-

Dante, a lodare la cosa de' Malaspina, si richiama all'a buona natura e insieme ai lunghi abiti del generoso operare (Parg. VIII, 130 agg.):

USO e NATURA sì la privilegia,

Che, perchè il capo reo lo mondo torca,

Sola va dritta, e il mal cammin dispregia;

e quando vuole stampar la nota dell'obbrobrio su padre e figliuolo insieme, fa dire nell'Inferno a Vanni Fuoco (XXIV, 124, 125):

Vita bestial mi piacque, e non umana,

Sì come a MUL ch'è fui...

(1) Vedi le belle osservazioni che fa su questo argomento il Conte de Maistre nelle *Veglie di Pietroburgo*, veglia I e II — Viene comunemente creduto, che la disposizione del maschio influisca assai più sull'indole del generato, che non sia quella della femmina; e Columella osserva, che « *Onager equa copulatus generat mulum indomitum et sevitie contumax silvestro more*. L. III, c. XXXVII. — Io però ho sempre osservato, che rispetto alla *facoltà intellettuale* influisce più la donna che l'uomo. Ho sempre veduto uscire figliuoli di molta intelligenza ogui qualvolta la donna era d'ingegno, anziando che l'uomo ne mancasse. Sospetto che avvenga il contrario rispetto alle *facoltà morali*; e questo mio sospetto coincide coll'opinione dell'antichità, che dovea aver sott'occhio fatti più decisivi. —

(2) Tob. VI, 16-22.

mento coll'orazione e colla temperanza (1), operandolo castamente, e con elevati pensieri, coll'intenzione di generare più tosto figliuoli a Dio che a se stessi, di dare più tosto de' fedeli alla Chiesa di Gesù Cristo, che de' successori alla propria famiglia.

D)

DOVERI E DIRITTI CONJUGALI DISTINTIVI.

§ 1.

*Superiorità del marito, dedotta dal sentimento
che lo spinge a rendersi capo d'una stirpe.*

1.*

I due beni, fine del matrimonio (2).

Il matrimonio è appetito dagli individui umani per due beni:

1° pel bene della stessa società conjugale, perocchè essa è un bene;

2.* pel bene che giace nell'effetto naturale della conjugale società, la figliuolanza.

Questi due sono fini legittimi del matrimonio: e nella storia dell'umanità si vede or prevalere l'uno, or l'altro, e quindi lo stesso conjugio prendere un diverso carattere, e modificarsi le consuetudini de' popoli, e le leggi che il vengono regolando.

Nell'istituzione primitiva del matrimonio, fatta da Dio, non mancò nè l'uno nè l'altro fine; ma il primo, cioè il bene che l'uomo dovea trovare nella società conjugale, fu posto a base ed a fondamento dell'altro colle solenni parole, che pronunciò Iddio stesso: « Non è bene che l'uomo sia solo: formiamogli un aiuto simile a sè » (3). Le quali parole esprimono il bisogno

(1) Sui vantaggi che i coniugi si debbano aspettare dalla temperanza e dalla sobrietà nella generazione de' figliuoli, veggasi Plutarco, *De liberis educandis* — Columella, L. III, c. XXXVII. — Merita anche di esser letta la Memoria del cav. Bellingeri, *Della influenza del cibo e della bevanda sulla fecondità e sulla proporzione de' sessi nelle nascite del genere umano*, Torino, per Alessandro Fontana, 1840.

(2) *Ved. Filos. del Dir.*, vol. II, nn. 1378-1383.

(3) *Gen.* II, 18.

che avea l'uomo di società, e il bene che in questa società rinveniva; nè si parla ancora espressamente di figliuoli. Vero è che « quell'aiuto simile a sé », che Iddio dava all'uomo, fra gli altri beni, l'aiutava ancora ad aver figliuoli; ma questo vantaggio si confonde sapientemente dal divino Legislatore e si mescola nel complesso de' beni, che dovea recargli la donna significata dalla parola « aiuto simile a sé » (1); esso non fu proposto come un fine distinto ed immediato. Laonde il vero e primitivo fine del matrimonio altro non è che il bene che trova l'uomo nella stessa unione stabile, piena, perfetta col suo simile d'altro sesso.

Ma il bene squisito d'un'intima società suppone un sentimento nobilissimo, un cuore affettuosissimo. E tale era stato dato all'uomo primitivo.

L'uomo prevaricò, e dopo il peccato la squisitezza del sentimento, l'intimità e l'ampiezza dell'affetto nel suo cuore diminuì: allora questo primo, immediato, natural fine del matrimonio cedette al secondo, al possesso de' figliuoli.

E quindi appresso divenne tanta la prevalenza di questo secondo e parzial fine del matrimonio, ch'esso parve l'unico, la società conjugale scadde a condizione di mezzo, si pregiò quasi solo pe' figliuoli che con essa si procreavano, e quindi si dedussero quasi tutte le leggi regolative di esso: si credette ben presto, che la dignità umana nell'uso de' sessi fosse al tutto salva « quand'ella si ordinava alla generazione colla quale fondare una casa, una stirpe » (2).

(1) Dicendo Iddio la donna *simile* all'uomo, significò quella parte nella quale è uguale all'uomo, cioè la razionalità e la moralità: dicendola *aiuto*, dimostrò la disuguale e inserviente alla felicità dell'uomo.

* (2) Quando Napoleone I, interrogato qual fosse la donna ch'egli più avea in pregio, rispondeva: « quella che dà alla luce più figliuoli pel mio esercito », non solo dicea cose indelicata e scortese alla donna che lo domandava, ma mostrava aver del matrimonio concetti più pagani che cristiani. È vero però, che le sue parole non adegnavano la rozzezza e le barbarie del grave censore Metello, che, per testimonio di Gellio, nell'anno 622 dalle fondazioni di

Che ne avvenne? Gravissime conseguenze: il fine della procreazione de' figliuoli, da sè solo, non esclude la poligamia, di cui Lamec diede il primo esempio (1), e, per caso eccezionale, nè pure la poliandria ristretta (2), diversa dal concubito vago, e dalla prostituzione che non fu riputata onesta giammai (3). All'incontro, il primo e compiuto fine del matrimonio lo sommette a quelle nobili leggi, che escludono da esso tutti questi difetti, e gli aggiungono la sua naturale perfezione.

Ma ora noi vogliamo restringere il favellare a questo secondo fine, e trarne la superiorità giuridica del marito.

2.°

Il desiderio di procreanza è più forte nell'uomo, che nella donna (4).

Il desiderio di generare figliuoli, che sieno successori del generante, e ne' quali gran parte di se medesimo sopravviva (5),

Roma, diceva in romana assemblea: « Se l'umana specie potesse perpetuarsi e senza donne, volentieri ci libereremmo da sì gran male; ma poichè natura volle, che nè felici potessimo essere, nè sussistere senza loro, è dovere di ciascuno di sacrificare il proprio riposo al bene dello stato » (A. Gell. 1. 6).

(1) Gen. IV, 19.

(2) S'egli è vero, che la regina delle Amazzoni, Talestri, invitasse Alessandro Magno a darle di sè un figliuolo, sembra che non le paresse cosa onesta o disonesta, atteso il fin d'aver prole da tanto eroe. Lo stesso si narra che bramasse ed ottenesse la regina Saba da Salomone. — Cesare Cantù dice degli Spartani: « Facile era, e legittimo il divorzio con una donna sterile, ma il marito poteva anche introdurre uno straniero nel letto della moglie per procurarsi discendenza (Senofonte, Lacon. I. 7 — Plutarco, c. XV. — Müller, p. 199). Nè perciò meno santo era considerato il matrimonio, e rarissimi erano gli adulterj » — Legislazione N.° II, § 16.

(3) Non fu riputato giammai da nessun popolo fine onesto del matrimonio il solo piacer sensuale. Questo vilissimo fine dell'uso de' due sessi, quando è solo, distrugge il matrimonio: perciocchè scioglie l'unione dall'uomo e della donna da quelle sante leggi, che le meritarono il nome dignitoso di MATRIMONIO. Per altro questo nome stesso dato al conjugio rammenta il secondo fine, e non il primo, essendo dedotto dal concetto di madre.

(4) Ved. *Filos. del Dir.*, vol. II, nn. 1384-1386.

(5) Ne' primi antichi monumenti trovasi espresso questo concetto colle maniere più risentite. In un antico libro indiano si legge che il marito

a cui anche lasci la propria memoria, i propri affetti, i propri beni esteriori, de' quali egli sia capo e principe, non si sviluppa allo stesso modo nell'uomo e nella donna. Nell'uomo questo è un sentimento *attivo*, e lo spinge ad associare a sè una compagna che l'aiuti in tale opera; nella donna è passivo, ella si lascia associare all'uomo, e gode di assecondarlo nel suo intendimento. L'uomo brama la stirpe per sè, essa è per lui un desiderio *assoluto*: la donna brama di dare successione al marito, è un desiderio *relativo*. La donna ama il marito con ogni semplicità, e però il primo e *maggior fine* del matrimonio, la pienezza dell'unione, si conservò più nella donna, che non nell'uomo, in cui prevalse il secondo fine. Quindi l'adulterio fu riguardato sempre come peccato più opposto alla natura nella donna, e in lei più grave che nell'uomo; e se in certi tempi fu tollerata la poligamia, non poté tollerarsi la poliandria, se non forse per rara eccezione e in modo assai ristretto. La donna ancora ama i figliuoli semplicemente, siccome porzioni le più care delle sue viscere, ma l'amor materno s'esaurisce in essi, e non ha propriamente ad oggetto l'intera stirpe, la fondazione di futura progenie prospera e gloriosa; a cui il suo pensiero si stende sol di riflesso, partecipando della brama che sorge nell'uomo che essa ama, e al quale dà la prole (1).

Considerata adunque la donna in relazione colla descritta *filogonia* dell'uomo, ella prende nozione di mezzo, di aiuto (*adju-*

rinace sotto la forma di feto, o che la moglie che ha concepito si chiama *Djaya*, perchè suo marito nasce (*djadyate*) in essa una seconda volta. *Manava-Dharma-Sastra*, IX, 8.

(1) Bari sono i casi in cui si veda nella donna prevalere l'amor di prole al possesso del marito. Tuttavia il fatto di Sara, che introduce ad Abramo la serva, si forte *saltem ex illa suscipiam filios* (Gen. XVI, 2), sembra mostrare che anche nella donna può darsi col prevalente amore di figliuolanza (Ved. Gen. XVII, 13-17), ma più veramente è da dire, che Sara partecipava al sentimento del marito dolente perchè privo di prole, e, per amore di lui, cedeva ciò che lo dovea esser più caro.

lorum simile sibi), e l'uomo prende nozione di fine, nel qual senso S. Paolo (I, Cor. XI, 7. 9) dice: *non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum* * (1).

Quanto grande non si scorge il desiderio di fondare una casa, di dar di sè origine ad una stirpe, ne' primi uomini! La loro più ambita gloria era pur quella di divenire padre di una gran discendenza. Questo desiderio si faceva massimo in tutti quegli antichi, che non si perdevano ed avvilitavano nelle libidini. La forza della *filogonia*, maggiore allora che in presente, quant'era provvidenziale negli esordi del mondo, in cui da pochi uomini doveano uscire tutte le nazioni, tant'era naturale nelle circostanze in cui viveano. Ecco alcune principali ragioni di questo fatto:

4° Presentemente che le generazioni sono moltiplicate, le società civili fondate, molte di esse anche incivilite; gli oggetti della gloria a cui l'uomo può aspirare divennero innumerevoli: i mezzi di tramandare ai posteri il proprio nome, i propri sentimenti, le proprie opinioni, la miglior parte di se stesso, in-

* (1) Gli antichi, non eduati dalla intelligenza o dalla carità del Vangelo, saagerarono questo concetto, e passarono a poco a poco a veder nella donna un mezzo alla generazione così passivo e inferiore, che la dissero non più che nutrice del feto. Di tale concetto rimane vestigio ancor na' poeti. Nelle *Enmenidi* d'Eschilo, Apollo, per attenuare la colpa del matricidio d'Oreste, dice:

*Quella che madre appellasi, del figlio
Non è generatrice. È l'uom soltanto
Generator: serba la donna a lui,
Come ad ospite suo, l'accoglie germe,
Se un Iddio no'l deserta;*

e porta a prova la nascita di Pallade, senza madre. Anche presso Euripide, Oreste adduce la stessa ragione a Tindaro in propria discolpa:

*Me generato ha il padre mio: tua figlia
Mi partorì, come terren che il germe
Del cultor ricevea. Mai senza il padre
Esser puote alcun figlio: ond'io credetti
Più mio dovere il favorir le parti
Dell'antor de' miei giorni, che di quella
Ond'io trassi alimento...*

finiti. All'opposto, nel cominciamento delle nazioni, questi mezzi, riducevansi tutti alla successione naturale, tutte le glorie si raccoglievano in divenire il capo di una numerosa e gloriosa famiglia. Conveniva allora creare le popolazioni, presso le quali aver nome glorioso, perocchè l'uomo non può aver nome e fama laddove è solitudine.

2° Il mantenimento dei figliuoli nulla costava, in tempo in cui la terra era ancor vacua. Anzi alla famiglia s'accresceva ricchezza pur col crescere della figliuolanza, la quale, se numerosa, poteva prendere possesso di più estesi territorj; s'accresceva anche potenza, quando l'elemento prevalente e dominante erano le braccia, la forza fisica.

3° I figliuoli non trovando nella società civile non ancora costituita, o certo poco sviluppata, distrazioni o soddisfazioni straniere, doveano più che mai crescere attaccati a' loro genitori, i quali ad un tempo erano gli unici loro maestri, onde il detto sapienziale, *Filius sapiens, doctrina patris* (1), erano i sovrani loro signori, erano quelli onde finalmente ogni bene ricevevano e s'aspettavano. Quindi la divinizzazione de' maggiori, che scorresi introdotta in tutte le nazioni antiche; a' quali dopo morte si rendeano onori vie maggiori che in vita, conservandosene religiosamente le ceneri, le memorie ingrandite dal sentimento, gli oracoli, le consuetudini; in essi riguardavasi come ne' supremi modelli di tutta la stirpe; i loro cenni, i loro desiderj erano leggi santissime, venerande. Il qual sentimento di filiale pietà sì grande, sì esagerato a que' tempi, dovea pur rendere più cari ai genitori que' figliuoli, da' quali si aspettavano con sicurezza tanto ambita nominanza: come per converso nella sapienza e nella grandezza paterna vagheggiavano i figliuoli la propria gloria, sentimento nel libro de' *Proverbi* (XVII, 6), espresso così: *Corona senum filii filiorum, et gloria filiorum patres eorum* * (2). Alla quale unione intima di sentimento fra gli stipiti e le intere prosapie dovea conferire ancora un'altra ragione.

(1) Prov. XIII, 1.

* (2) Frequenti e bella ne' libri Sapienziali sono le sentenze che parlano dell'autorità e dignità de' padri, e più alte delle frequenti e belle sentenze

4° La potenza generativa più piena e più perfetta nei primi uomini. Per questa maggior virtù generativa il generator ristampava, per così dire, più al vivo se stesso nel generato, e lasciava in modo incancellabile la propria impronta a tutta la discendenza, secondo l'accennata legge, che chi genera comunica se stesso più fedelmente al generato quant'è più possente l'atto generativo * (1).

3.°

Consequente titolo di superiorità del marito (2).

— Se dunque questo sentimento della *filogonia* è *proprio* del sesso maschile, non del femminile; egli divien nel matrimonio titolo di superiorità da parte dell'uomo, perocchè noi abbiamo dimostrato che là, dove è il *proprio*, ivi è il diritto, giacendo

che ne parlano nel Diritto Romano, colle quali meriterebbero d'essere paragonata. A quelle citate dall'autore aggiungeremo alcune altre — *Deus honoravit patrem in filiis* (Eccli. III, 3); *Qui honorat patrem suum, jucundabitur in filiis* (Ib. 6); *Benedictio patris firmat domos filiorum* (Ib. 11); *Gloria hominis ex honore patris, et dedecus filii pater sine honore* (Ib. 13); *Audi patrem tuum qui genuit te* (Prov. XXIII, 22); *Non te praetereat narratio seniorum, ipsi enim didicerunt a patribus suis* (Eccli. VIII, 11); *Quam speciosum canitici judicium, ex presbyteris cognoscere consilium* (Eccli. XXV, 6); *Corona senum, multa peritia, et gloria illorum timor Dei* (Ib. 8); *Mortuus est pater ejus, et quasi non est mortuus; similem enim reliquit sibi post se* (Eccli. XXX, 4).

* (1) L'Aolora reca poi in testimonio molte belle e vive espressioni della sacra Scrittura; come quando Iddio dico ad Abramo: *Io ti farò in una gente grande* (Gen. XII, 2); *Al tuo seme darò questa terra* (Ib. 7); *Tutta la terra che tu vedi, la darò a te e al seme tuo in sempiterno* (Gen. XIII, 15); *T'accrescerò grandissimamente — E ti farò moltiplicare grandissimamente — E ti farò divenir nazione* (Gen. XVIII, 18; XXI, 18) ecc. ecc. Coste sta è la costante maniera di parlare de' sacri libri: alle discendenza si dà sempre il nome del padre, come fosse il padre medesimo in essa diffuso. Nè queste è cosa propria solo delle stirpe d'Abramo; chè tutte le genti portarono il nome del loro fondatore, e tal nome divenne anche nome de' paesi dove si stabilirono.

(2) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1388-1390.

il principio universale della derivazione dei diritti « in una attività *propria* d'una persona »: egli è appunto uno di que' *fatti* dell'umana natura, che costituiscono *titoli de' diritti*: onde se la moglie volesse ella arrogarsi, contro natura, la qualità di stipite, e capo della famiglia, *nocerebbe* al marito violando la proprietà naturale di lui, usurpandola * (1).

Dunque il diritto dato in ogni tempo all'uomo di essere principio, capo, principe della stirpe, è strettamente naturale, perchè fondato in un sentimento naturale; come d'altra parte è naturale alla donna il sentimento della soggezione, e del prestarsi al marito quale aiuto e mezzo, acciocchè egli possa soddisfare sì onesto e naturale suo desiderio colla procreazione de' figliuoli: ed in questa soggezione ed assistenza sta il bene della donna, ed è uu bisogno per essa, come lo star sopra è

* (1) Notisi bene, che diceandosi più vivo l'amor della stirpe nell'uomo che nella donna, non si dice che l'amor de' figliuoli sia nella madre men vivo che nel padre. Può essere l'amore materno forte al pari, o ancor più, dell'amore paterno, e in generale è più tenero. Non si tratta qui dell'intensità, ma dell'indole e quasi del colore diverso dell'amor pe' figliuoli. Il quale, nella madre, che li ebbe sentìli ecco nati d'una vita sola per nove mesi, non può non esser grandissimo, non può non farglieli vedere sempre come cosa sua; ma è tale, ebo in loro quasi per consumarsi, concentrando tutto lo sguardo più in essi presenti, o presentemente sentiti, che nella lontana progenie su cui si ferma il più vigoroso sguardo intellettuale dell'uomo. Non è tuttavia che l'amore della progenie faccia nella sposa: esso parla enco in lei, ma pigliando specialmente le sue forze dall'amore al marito, di cui fa proprj tutti gli affetti e piccoli e grandi, sian fermi nel presente o volti al futuro. E appunto per questo, in quelle nazioni e in quelle famiglie dove l'uomo più sente la *filogonia*, ivi suol farcene più partecipe anco la sposa, come si può vedere nelle famiglie patrizie d'gli antichi Romani. È noto il maschio amore di Cornelia, figlia di Scipione, pe' Gracchi suoi figliuoli. E quando Properzio, indecendo nell'ultima delle sue elegie a parlare un'altra Cornelia, nipote di quella, fa che le più belle e più eloquenti parole di lei si volgano intorno a' figli, a' quali raccomanda:

ET SERIE FULCITE GENUS...

Il poeta mostra d'aver inteso a fondo il proprio argomento.

un bisogno per l'uomo, sicchè acconciissimamente fu detto che la condizion naturale della moglie è riposta nell'*amore disinteressato* al marito, e nel sacrificio. Il contrario non sarebbe natura nella donna, ma vizio; non sentimento della specie, ma individuale e fattizio, che non forma punto il diritto, fondandosi ogni titolo giuridico ne' sentimenti della *natura comune* e ben ordinata.

La quale indole diversa de' sentimenti spontanei dell'uomo e della donna informa il matrimonio, e gli dà un cotai misterioso e dignitoso carattere. Così l'uomo entra nella società conjugale per trovarvi soddisfazione a tutti i naturali suoi desiderj che col matrimonio si possono compire, fra' quali è quello di divenir stipite di una prosapia; e la donna altresì v'entra a condizione non inferiore, cioè per rinvenirvi del pari la soddisfazione a' desiderj suoi, fra' quali è quello di soggiacere e di compiacere al marito, aiutandolo, onorandolo, amandolo, servendolo, e di riceverne in cambio tutela, onore, felicità. Tali sono i desiderj nativi e legittimi de' due sessi, tali i titoli diversi de' loro diritti. Compete dunque al marito, secondo la convenzion della natura, l'esser capo e signore (1): compete alla moglie, e sta bene, l'essere quasi un'accessione, un compimento del marito, tutta consecrata a lui, e del suo nome nominata (2).

(1) *Vir caput est uxoris* (Eph. V, 22, 23; Coloss. III, 18).

(2) Iddio pose al primo uomo il nome di Adamo (Gen. II, 19). Pochei trasse da Adamo la donna, a volle che avesse il nome stesso. « E Iddio creò l'UOMO (*ADAM*) a sua immagine, ad immagine di Dio lo creò; li creò maschio e femmina (Gen. I, 27). — Questo è il libro della generazione di ADAMO. Nel giorno in cui creò Iddio l'UOMO (*HUMUS, ADAM, terra*), lo fece a similitudine di Dio. Li creò maschio e femmina, a loro benedisse, e chiamò il loro nome *ADAM*, nel dì nel quale furon creati » (Gen. V, 1. 2).

Questa legge primitiva fu universalmente conservata nelle nazioni; la femmina entra in casa del marito, e ne prende il nome e la dignità. *Pronunciatio sermonis in sexu masculino*, dice il Digesto, *ad utrumque sexum plerumque porrigitur*. Dig. L. 4, t. XVI, l. 195. — Ved. anche il Cod. di Giustiniano, L. V. T. IV. l. 10.

§ 2.

*Superiorità del marito
dedotta dall'indole dell'unione conjugale (1).*

Il sentimento che spinge l'uomo a rendersi stipite di una prosapia riguarda l'effetto del matrimonio, la *prole*; non il matrimonio stesso, l'*unione*.

Ora, se anco si considera l'unione, vedesi chiaramente che per essere piena e perfetta, il marito deve soprastare, e regolare egli la convivenza, la moglie poi essere protetta, regolata, e servire al marito ed alla sua casa.

La ragion di ciò si è, che dicendosi unione *piena*, si dice unione *felice*. Oltredichè, la conjugale è di quelle società universali che abbracciano tutte le cose: onde i membri che la compongono presero, entrando in essa, l'obbligazione di adoperare ciascuno tutti i mezzi onesti possibili a rendere la società loro prospera e felice.

Or bene, questi mezzi si trovano distribuiti dalla natura ai due sessi diversamente. Ella diede a un d'essi certe attitudini, che negò all'altro; quindi l'uno abbisogna dell'altro; quelle attitudini poi vennero così mirabilmente assortite, che consociate danno il più squisito accordo, e producono un solo risultamento, una soddisfacente e felice convivenza.

E quali sono le doti naturali all'uomo? quali le doti naturali alla donna? L'uomo ha le doti appunto che il rendono atto a comandare, coraggio, forza, attività, mente ferma o certo più sviluppata a cagione del suo stesso genere di vita, istinto all'azione, alla trattazione degli affari, al governo, alla superiorità. La donna ha tutte le doti che la rendono atta ad ubbidire e soddisfare alle tendenze dell'uomo, timida dolcezza, graziosa debolezza, attenta docilità; è delicata, tranquilla, casalinga, paziente e minuta, quale appunto le faccende interne della famiglia l'addimandano: oltracciò ella ha specialissima necessità

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1391-1392.

di starsene ritirata, e per non soggiacere a pericoli, e per non eccitare in altrui illeciti desiderj di sè, e per non ingelosirne il marito (1); i quali riguardi doverosissimi le tolgono di potere spesso trattare con libertà gli affari esteriori * (2); e finalmente la natura ha posto in suo cuore quell'affezione disinteressata che dicevamo, per la quale essa nel bene del marito e nell'esser gloria di lui si compiace (3).

§ 3.

Natura e limiti della superiorità del marito (4).

Noi vedemmo in che differisca la *servitù* dall'*ufficio sociale*. La *servitù* ha per fine il signore; ma l'*ufficio sociale* non ha per fine il bene d'un solo membro della società; anzi quello di tutta la persona collettiva; cioè il bene proporzionalmente compartido a tutti gl'individui che la compongono. Così tanto l'esercizio della superiorità del marito, quanto l'esercizio della soggezione della moglie ha per unico fine la soddisfazione piena d'entrambi, la prosperità e il fiorimento della comune famiglia.

(1) I Romani lodavano la moglie dandole il titolo di *DOMISEDA*, come può vedersi in un'antica iscrizione appresso il Fabretti. — Dalla stessa ragione si trae il dovere imposto alle donne dall'Apostolo di tacere nella Chiesa, d'interrogare in casa il marito circa le verità religiose; in somma tutte le regole della modestia, della riserbatezza e della sottomissione.

* (2) Come nelle romane iscrizioni si loda la donna *UNIVIRA* e *DOMISEDA*, così nel sacro testo si condanna la donna *MULTIVOLA* (Eccli. IX, 8), e *quietis impatiens*, *NEC VALENS IN DOMO CONSISTERE pedibus suis* (Prov. XII, 11); e a significar la maggioranza del marito sulla sposa, egli è chiamato *DUCE* della giovinezza di lei (Prov. II, 17). Fin da' tempi più antichi, dato l'addio a' genitori e fratelli, le buone spose dicevano a' loro mariti quel che in Omero Andromaca dice ad Ettore (Il. VI, 429, 430):

Tu mi se' padre, e veneranda madre,

Tu fratello, tu florido marito.

(3) *Mulier autem gloria viri est*, dice S. Paolo, I Cor. XI, 7.

(4) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1395-1401.

Sono non pochi autori, che limitano la soggezione della moglie *in rebus conjugii et in rebus familiae* (1).

La quale limitazione è loro suggerita dall'aver essi posto attenzione al solo *fine esterno* del matrimonio, la procreazione della prole, poco badaudo al *fine interno* e immediato, che è il natural bene che due esseri fatti l'uno per l'altro cercano nella piena loro unione e ritrovano. Ma noi che abbiamo stimato dover dedurre tutta quanta la teoria della società conjugale « dal concetto dell'unione perfetta fra due esseri umani di sesso diverso », ne inferimmo che i conjugii pongono tutto se stessi nella loro società con tutte le loro cose in modo conveniente alla natura.

Dalla qual dottrina consegue, che la *superiorità* del marito cotanto s'estenda, quanto è mestieri alla pienezza ed alla felicità dell'unione: e che in eguale misura s'estenda la soggezione della moglie.

Ma quali saranno dunque i limiti di questa rispettiva superiorità?

La natura veramente non gli ha determinati in generale, almeno non li ha determinati la natura umana come sta di presente; ella non ha fatto per avventura tutti gli uomini e tutte le donne col medesimo stampo: e siccome certi uomini tengono del carattere femminile, così certe donne tengono del virile * (2). Quindi è che il marito e la moglie debbano eserci-

(1) Ved. Grozio L. II, C. V, il quale, dopo aver dato al marito « il diritto di scegliere il domicilio » soggiunge « che, se si concede al marito qualche altro diritto, come nella legge ebraica quello di irritare i voti della moglie, e appresso alcuni popoli quel di vendere i beni della moglie, non viene dalla natura, ma dalla istituzione positiva ».

* (2) E il poeta può ben profittar di questa tempra virile che la natura a quando a quando mette nella donna, e così della donna può crear quasi un novo ideale; ma sarà diffidosa ch'egli allora la possa rappresentar come sposa, senza pericolo che lo sposo vanga a farai minore e quasi a sparire nell'ombra. Uno de' più belli tra' siffatti ideali è l'italiana Camilla in Virgilio; ma il poeta latino con delicato senso e opportuno consiglio amò dipingerla

tare la relativa loro superiorità e soggezione con quel temperamento appunto, che l'equità, e un senso di ragionevolezza, ed un istinto privo di puntigli loro suggerisce ed induce. Non si possono segnare immutabili confini a tali contrapposti uffici sociali, non si possono misurare colle seste; ma l'intento di produrre il maggior bene della famiglia, e il mutuo amore dei coniugi è quello che può e che deve tracciarli. Se v'ha obbligo di venire a transazione ogni qualvolta i diritti di due persone sembran collidersi, molto più v'ha quest'obbligo dove le due persone non ne debbono formare che una; e la transazione non che tendere a sottrarre l'occasione alla discordia, dee anzi volgersi a conciliar la più stretta concordia e la più intima consensione possibile. Qualora dunque per accidente avvenga che il marito sia meno allo a governare, egli dovrà limitare proporzionatamente l'esercizio della sua superiorità, e se vale assai la moglie ed ha veramente del maschio, egli dee prevalersi del valore di lei al bene della casa; ed ella può adoperarsi anche spontaneamente a tale scopo, purchè non trapassi il limite del risentimento giuridico.

Le quali dottrine ci mettono in grado di far giudizio di que' due sistemi, che alterano le relazioni officiose di superiorità e di soggezione fra' coniugi.

L'uno di essi cangia la *superiorità sociale* del marito in una *superiorità signorile*, e la *soggezione sociale* della moglie in una *servitù*; e così innalzando troppo il marito, abbassando troppo la moglie, introducendo in una parola la *tirannia* nella

vergine sacrala a Diana, e cara a Diana anzi tutto, e quasi dal nudo continuamente guardata in mezzo al tumulto e alla profanità de' guerrieri:

Multae illam frustra Tyrrhena per oppida matres

Optavere nulum; sola contenta Dianâ,

AETERNUM telorum et VIRGINITATIS amorem

Intemerata colit:

versi d'una bellezza sovranamente pura e serena, in cui lo slancio del genio pagano par divinare a progustare que' perpetui sacri voti, che l'abbiezione di molti cristiani ormai sembra condannare o fastidiare.

famiglia disconosce l'elemento, ch'è nella società conjugale, dell'eguaglianza. Era questo l'errore, la piaga che offendeva e lentamente consumava le famiglie pagane * (1).

L'altro sistema per opposto dimentica l'elemento della *disuguaglianza*: e così pretende che la moglie debba eguagliarsi in tutto al marito, introducendo nella famiglia una cotale *democrazia* od uniformità di suffragio: sistema che serpeggia, e nuoce nelle cristiane famiglie incontante che deviano dal cattolicesimo * (2).

* (1) L'autore poi considerando il principio della *servitù* in relazione alla società domestica, mostra come essa appunto fu quella che, non ponendo ostacoli e ostacoli al malato arbitrio de' padroni, originò il concubinato, la prostituzione, la poliandria, e la stessa pederastia; non ponendo confini e ostacoli alle mutevoli e gelose voglie de' mariti, originò la poligamia, la clausura ne' serragli e negli harem, la compressione de' piedi nelle China, ecc. poichè l'ingratitudine onde da sé ove con nuove ingiustizie non si regge e sostenga. Questi effetti e pene del peccato, secondo ch'egli osserva, sembrano essere stati indicati da Dio in quelle parole ch'egli rivolse alla donna: *SUB VIRI POTESTATE eris, et ipse dominabitur tui* (Gen. III, 16). Il fine intrinseco del matrimonio, l'unione perfetta, venne a fallire pel peccato; rimase il fine estrinseco, la brama d'aver figliuoli. Quindi Iddio, dopo il peccato, disse alla donna: *Multiplicabo aerumnas tuas, et conceptus tuos: in dolore paries filios*; e poichè questo fine estrinseco non trae seco di necessità l'amor d'amicizia, non considerandosi in caso la donna più che strumento, perciò Iddio continua minacciandole che l'uomo la terrà in suo dominio. L'unione perfetta dell'uomo colle donna viene ancor espressa col nome unico di Adam dato da principio ad ambo i conjugi (Gen. V. 1. 2); ma dopo il peccato la donna non ha più il nome comune col marito, riceve un nome suo proprio, quello di Eva (Gen. III, 20), che vuol dire *madre de' viventi*, e acconciamente esprime il fine estrinseco rimasto al matrimonio, quello d'aver prole: onde nel Paradiso terrestre la verginità, fuori d'esso la fecondità (Ved. n. 1417/n.).

* (2) Che nello stato di natura le famiglie sieno eguali fra loro, e i capi che le rappresentano sieno del pari indipendenti, questo è indubitato. Che approssimandosi le famiglie le une all'altre, rappresentate da' loro capi, per comporre le loro differenze o per unirsi in società, ciascun capo abbia egual ragione di voto, ciò dal pari s'intende; ell'è questa una specie di

II.

SOCIETÀ PARENTALE.

(1) La società conjugale germina nel proprio seno un'altra società, la *parentale*. — Perocchè i figliuoli esistono qual conseguenza della piena unione attuale de' genitori, di cui sono una cotale accessione e distendimento; e co' figliuoli la società domestica trovasi accresciuta di persone, e già composta di due società bellamente intrecciate fra loro: quella de' coniugi, e quella de' coniugi co' figliuoli, che piglia il nome di *parentale*.

Incominciano allora nuove relazioni giuridiche: 1° de' genitori tra loro relativamente alla prole, 2° tra i genitori e la prole, 3° tra i figliuoli medesimi; le quali relazioni sono l'oggetto del Diritto della *società parentale* * (2).

A)

AFFEZIONE E POTESTÀ DE' GENERANTI.

1.°

La generazione, fonte della patria potestà (3).

È ammesso generalmente da tutti, che l'autore di una cosa (l'abbiamo veduto) sia anche il padrone della medesima. Nè

democrazia tra le famiglie conviventi nello stato di natura, e ciò che di essa rimase dopo formata la società civile, è la democrazia divenuta civile. Ma, secondo il nostro autore, sragiona e va contro la tradizione di tutto il genere umano chi si consiglia di trasportar quella democrazia nel seno stesso di ciascuna famiglia: costui abusa d'un argomento d'analogia: la società civile può essere un'unione di capi di famiglia indipendenti, ma i membri della società conjugale sono per natura dipendenti, come s'è dimostrato.

— (1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, 1444-1445.

* (2) Ci accorgiamo di esserci troppo allargati parlando della società conjugale, della quale ci nel poco men che un trattato: ma noi speriamo che il leggitore, attesa l'importanza dell'argomento, ci avrà perdonato, e faremo di esser più sobri nel discorrer della società parentale, e della società civile, restringendoci alla somma delle cose.

(3) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. I, nn. 781-790.

avvi per verità nesso fisico più intimo di quello che passa fra causa ed effetto.

Nella generazione interviene anche qualche cosa di più che nelle altre umane produzioni; perocchè i genitori compongono il lor figliuolo, almeno in quanto alla fisica sua sostanza e al principio animale, colla sostanza loro propria e colla propria animalità (1); onde tutta l'antichità considerò ne' figliuoli una cotale estensione dell'esistenza stessa de' genitori (2).

L'antichità andò in questo fino all'eccesso: considerò il figliuolo come una cosa del padre sì fattamente, che il padre potea far tutto ciò che avesse voluto del figliuolo, come del proprio corpo, ovvero del proprio vestimento.

Sembra in quella vece che le leggi moderne pecchino nel contrario. Come le leggi antiche mettevano per fine il padre, e il figliuolo per mezzo; così viceversa le leggi moderne inclinano a considerare il padre nella relazione di solo mezzo al bene del figlio.

Chechè voglia dirsi delle leggi civili, le quali non abbracciano che una sola parte del Diritto di natura e di ragione, e vanno giudicate secondo gli scopi parziali che si propongono; egli è certo però, che un Diritto filosofico non può, senza mancare alla sua perfezione, restringersi a considerare la relazione

(1) Vedi sulla natura della generazione l'*Antropologia*, L. II, Sez. I, c. XV, e L. IV, C. V.

(2) Nel linguaggio della divina scrittura il figliuolo forma una cosa col padre, è considerato quasi una sua accessione. Parlando Iddio, a ragion d'esempio, a Giacobbe e a Davidda, gli dice: Tu sarai questo e questo, tu diverrai così e così potente, avrai un regno senza fine ecc., intendendo di dire tutto ciò de' loro figliuoli. Questi per la ragione stessa si chiamano tutti insieme col nome del padre. Sono tutti insieme Israele, sono tutti insieme Davidda, sono Giuda, sono Efraim. La stessa cosa ritrovasi in tutte le antichissime nazioni orientali, dove le tribù portano il nome del loro stipite. Fra i moderni, i due autori tedeschi Meister ed Egger ricorrono appunto a qualche cosa di analogo all'*accessione*, per ispiegare la signoria naturale de' genitori sopra i loro figliuoli.

di padre e di figlio soltanto nella veduta esclusiva che dell'uno fa mezzo dell'altro (1).

Nel figliuolo vi è la *persona*, e vi è la *natura*. Egli è certo che quella non può servire di fine a nessun altro uomo: dunque il figliuolo è fine. Ma egli è certo ancora, che ciò che appartiene alla natura può servir di mezzo ad un altro uomo, quando ciò avvenga senza pregiudizio della dignità personale. Dunque nel figliuolo si dee riconoscere una doppia condizione rispettivamente a' suoi genitori. Si dee riconoscere in lui la condizione di mezzo alle gioje e a tutti i beni che i genitori ne possono cavare, e si dee riconoscere ancora in lui la condizione di fine alle cure che i medesimi gli debbono prestare * (2).

Dalla condizione di mezzo, che ha il figliuolo, scaturiscono propriamente i diritti de' genitori: perchè i diritti hanno sempre per iscopo un bene soggettivo di colui che ha il diritto, benchè talora questo bene soggettivo provenga immediatamente dal bene oggettivo.

(1) Il Zeiller, uomo per altro sì giudizioso, incappa, a parer nostro, in questo difetto. Egli fa nascere l'autorità de' genitori sopra de' figliuoli unicamente dal dovere o diritto, che quelli hanno di educarli (§ 164-167 del suo *Dritto naturale privato*). In tal modo i figliuoli soli sono il fine, i genitori servono a questi. Una tale teoria si risente, se non labaglio, dello spirito delle leggi civili moderne tendenti tutte a provvedere al bene del venienti, anzichè al bene di quelli che se ne vanno; tendenti ancora a rallargare i vincoli della libertà, anzichè a proteggere i diritti della superiorità.

* (2) Quelle legislazioni che consentono grande ampiezza alla patria potestà, pongono maggiore attenzione alla qualità di mezzo che ha il figlio, e a' doveri di lui verso i genitori; come quelle che la restringono, danno un'attenzione maggiore alla qualità di fine che il figlio ha verso i genitori, e ai doveri di questi. Dal confronto di tali legislazioni si può dedurre in generale dove sia più o men vigoroso il sentimento dell'amor paterno, e insieme più o men rimoto il pericolo degli abusi di uso. Oude noi, vedendo, p. es. così larga a' genitori l'antica romana legislazione, che più tardi vieu sempre restringendosi, siam fatti certi che sul principio della repubblica romana l'amor paterno era molto maggiore che di poi, quando i Romani caddero nella corruzione.

Viceversa, dalla condizione di *fine*, che ha il figliuolo considerato nella sua personalità, emanano i doveri de' genitori, perchè i doveri hanno sempre per iscopo un bene oggettivo * (1).

* (1) Si potrebbe chiedere se l'affetto del padre e quel della madre sieno tratti con la stessa forza e tempore a riguardare il figlio dal lato della *persona*, cioè come *fine*, o dal lato della *natura*, che è a dire come *mezzo*. E ci parrebbe di poter rispondere, che siccome la madre, per istinto, più ancora che sulla stirpe e sull'*avvenir de'* figliuoli s'affissa immediatamente sul loro presente, e quasi in loro s'assurisce, così ella sia più inclinata a vagheggiare in essi la *natura*, e però il mezzo a' suoi proprj gaudj; mentre il padre, che più guarda alla stirpe e al futuro, abbia più spontaneo richiamo a riguardare in loro la *persona*, e quindi il *fine*; non però così, che nel padre e nelle madre manchi l'uno o l'altro riguardo, o che nobiltà di spirito e d'educazione, e specialmente il senso del Cristianesimo, non possa dare anche all'amore materno quelle maschia e sublime tempra che veggiamo, per esempio, nella madre de' Macabei. Certo la materas affezione prova molto più dura la lontananza de' figli; più forte bisogno prova di pascere gli occhi in essi, di udirli, baciarli, sentirseli presso; il che si vede dover naturalmente avvenire ancor se si pensi a quell'opera sì misteriosa della generazione, e a quell'unità di sentimento che della madre e del figlio fa per nove mesi quasi una cosa sola. Senza dubbio, agli scrittori che più finamente e fedelmente interpretarono gli affetti umani, non sfuggì questa indole differente del paterno e del materno amore. Se in Virgilio si confrontino le disperate angosce di Mezenzio sul figlio ucciso, e quelle della madre dell'ucciso Eurialo, si vedrà che l'uno e l'altra han perduto tutto nel figlio, a cui non vogliono più sopravvivere. Ma Mezenzio, benchè in tutti gli altri tempi crudele ed empio e straniero a ogni affetto gentile, tuttavia allora è rapito dall'ammirazione dell'ottimo figlio generosamente caduto, e dalla gloria e dal nome di lui, dolendosi ancor più di avere colle proprie azioni malvagie sparso una maschia su quel nome intemerato, che non di avere perduto l'amato aspetto (Aen. X, 851):

Idem ego, nate, tuum maculari crimine nomen! . . .

Omnes per mortes animam sentem ipse dedissem!

Nunc vivo! neque adhuc homines, lucemque relinquo?

Sed linguam

Laddove l'infelice madre, quasi dimentica della immortale generosità del figliuolo, e in ciò più ardita, direi, e più esigente dello stesso tiranno Mezenzio, esse chiamarlo crudele, perchè senza dirne nulla e lei, s'era

Questi doveri limitano que' diritti: i doveri e diritti sono cose che hanno una cotale opposizione; onde è bisogno, parlando de' diritti de' genitori, tenere eziandio sempre gli occhi volti a' loro doveri.

2.

Indole dell'affezione de' generanti (1).

L'affetto de' generati è un natural sentimento, un misto indefinibile d'infiniti speciali sentimenti, d'infinita idee. Pure il sentimento prevalente e caratteristico è sempre quello di vedere e di careggiare nel figliuolo un'estensione e una riproduzione di se medesimi; ma una riproduzione migliore, giovane, ricca di speranze, promettente loro una cotale perpetuità in sulla terra * (2).

Ora ogni sentimento semplice dell'umana natura ha una cotale indole nobile; egli non racchiude alcun calcolo interessato, ubbidisce alle proprie leggi senza un pensiero più in là.

abbandonato al glorioso pericolo o alla morte, nè altro sa pensare fuorchè alla perdita della dolcezza che di lui s'aspettava (Aen. IX, 481):

*Hunc ego te, Euryale, adepicio? Tu ne ille, senectae
Sera meae requies, potuisti linquere solam,
Crudelis! nec te, sub tanta pericula missum,
Adfari extremum miserae data copia matri! . . .
Fugite me, si qua est pietas; in me omnia tela
Conjicite, o Rutuli*

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. I, nn. 805-809.

* (2) Il vedere ne' figli un aumento, un'accesione, una vitale appendice de' genitori, è sentimento così ingenuo nell'umana natura, che dovea rimanerne vestigio nella favola. Le parole *proles* e *soboles*, colla loro origine dal verbo *oleocere* o *crescere*, letteralmente direbbero *procrescimento* e *succrescimento*, due concetti che non isdegnano unire in sua eleganza Tibullo (I, 8, 55):

*At tibi SUBCRESCAT PROLES, quae facta parentis
AUGEAT, et circa stet veneranda senem.*

La sacra Bibbia, che abbiamo veduto nominare il padre siccome una cosa sola co' figliuoli, e appellare i figli *scintille* de' genitori, li dice eziandio *incrementi* di essi (Num. XXXII, 4); nome usato sì dignitosamente anche da

Tale è in sommo grado il sentimento che la natura infuse nel seno de' padri e delle madri verso la loro prole. Egli muove coloro che hanno procreato un essere umano ad amare quest'essere col più semplice, col più spontaneo abbandono, senza verun ritorno sopra se stessi. Veggansi gli stessi animali bruti: come s'espongono essi alla morte in difesa e salute de' loro piccini! Che sviluppo di forze, o più tosto che grandezza di coraggio, che audacia! L'uomo poi e la donna non hanno occhi, se non per vedere il bene e il male del loro figliuolo: le incessanti sollecitudini, i timori, le cure, gli affanni, le fatiche, le veglie, i patimenti per camparlo dai mali che lo minacciano e per farlo star bene e venire innanzi prosperamente, non hanno altro oggetto che lo stesso figliuolo: l'astrazione che fanno da se stessi è compiuta. M'appello massimamente al cuore materno, a questo cuore sì fiero, sì generoso, fin anco sì atroce per inarquivabile tenerezza, che or trasfonde tutto in baci ed in feste, or in lacrime ed in disperazioni; che in ingegno vince i sapienti, ed in attività e in forza i giganti.

Virgilio nel salutare qual figlio di Giove, da cui la terra aspettava le benedizioni della giustizia (Ecl. IV, 46):

*Adgredere, o magnos (aderit jam tempus) honores,
Cara Deum soboles, magnum Jovis INCREMENTUM.*

Dante esprime la stessa idea d'unione tra padre e figlio, chiamando i figliuoli *rami de' padri* (Purg. VII, 121, 122), e dal suo avolo Cacciaguida facendoci dire (Parad. XV, 88): *O fronda mia!* Ma più che tutto, e in modo terribilmente novo, la significa là dove a Bertram del Bornio, che aveva posto inimicizia tra padre e figlio, dà per pena nella nona bolgia d'andare portando egli stesso attorno colle sue mani la propria testa troncata dal busto, e gli pone in bocca quelle parole:

Io feci il padre e il figlio in età ribelli

Perch'io partii così GIUNTE PERSONE,

Partito porto il mio cervello, ah! lasso!

Dal suo principio, ch'è in questo troncone:

equiparando la giuntura, che pesa tra padre e figlio, alla vitale giuntura che passa tra il capo e il resto del corpo, tra il cervello e la midolla spinale che è prolungamento di quello.

Non voglio già dire, che a canto a questo sentimento del cuore non possa pullulare ne' genitori il pensiero de' vantaggi che lor proverranno a suo tempo da' figliuoli: questo pensiero ci nasce, ma questo non muta la natura di quello. Il sentimento paterno e materno si soddisfa dunque appieno di se medesimo: e se vuol chiamarsi interessato, egli non può dirsi tale, se non perchè considera il bene del figliuolo come suo proprio; anzi come il migliore de' beni suoi proprj.

In questo bene d'affezione, maggior per essi d'ogni tesoro, sta una nuova ragione del diritto esclusivo, ch'essi hanno, di possedere e di educare i figliuoli loro: poichè questi, e la cura di essi, non sono a nessun altro un bene sì grande, come per natura sono a' medesimi genitori.

3.

Natura obbligatoria di tale affezione (1).

Il sentimento, in un essere razionale, diventa un' obbligazione ogni qual volta egli è nobile ed ordinato da natura a vantaggio dello stesso essere razionale: com'è appunto quello de' genitori verso de' figliuoli; l'effetto del quale, e perciò lo scopo della natura in esso, si è l'unione dell'umanità, la felicità di questa nell'unione, il suo prospero e morale sviluppo mercè degli aiuti da prestarsi massimamente da' genitori a' succedenti loro figliuoli.

Ritengo io per certo, che la grandezza dell'amore paterno appartenga alla perfezione dell'umana natura, di maniera che, data la natura umana perfetta, il padre sarebbe stato legato più intimamente al figliuolo da quel misterioso sentimento della *filogonia*. Ma quantunque la grandezza de' sentimenti sia, in se stessa considerata, una perfezione della natura, quella grandezza tuttavia potrebbe indirettamente nuocere allo sviluppo della natura medesima, s'ella non trovasse nella *ragione* una forza corrispondente alla a dominarla, e sottomettere un sentimento ad altri sentimenti di maggior dignità.

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. I, n. 813.

Apparterrebbe ad una sagace *storia dell'umanità* il narrare le variazioni dell'affetto de' generanti verso i generati e successori.

Nell'oriente questo affetto spiegasi con più di forza e di grandezza, che nell'occidente; e più ne' tempi antichi, che ne' moderni.

L'occidente è popolato da avventurieri, da giovani figliuoli di famiglia, che rupero i nodi che li legavano co' proprj padri. Questo spirito d'avventura che squarciò le antiche famiglie per gettare altrove il seme di famiglie novelle, fu nel complesso delle sue conseguenze utile al più celere e più pieno sviluppo dell'umanità (1). Ad esso è dovuto, secondo me, il carattere de' popoli d'Europa, in cui prevale l'attività individuale, e si mostra meno stretta l'unione de' figli co' padri * (2). Indi ancora spio-

(1) Vedi su questo argomento le riflessioni da me fatte nell'opera « *La Società ed il suo fine* » L. III, c. VI-IX.

* (2) Esponendo Ulisse a Dante la vaghezza che lo spinse a peregrinare con altri compagni dopo la guerra di Troja, dice (Inf. XXVI, 94):

*Nè dolcezza di figlio, nè la pietà
Del vecchio padre, nè 'l debito amore
Lo qual dovea Penelope far lieta,
Vincer potevo dentro a me l'ardore
Ch' i' ebbi a divenir del mondo esperto,
E degli vizi umani e del valore:*

dove con eleganza non disgiunta da esattezza son descritti i tre emori domestici, paterno filiale e conjugale, rattenpiditi là dove prevale il talento d'impresa esterno e di libera attività: descritti in quell'ordine, in cui soleva vederli l'antichità, che disse doversi attribuire le prime parti all'amor che discende, le seconde a quello che ascende, le terze a quel che si propaga da lato. Ulisse offre già la sembianza dell'ardito avventuriero dell'Occidente. Altro da lui è Aneide, il quale, costretto a forza a esulare dalla terra natale e cercarsi altrove la patria, conduce seco e altare e famiglia, e molto ritien del carattere orientale e patriarcale nel rispetto alle tradizioni de' padri, nel culto religioso intrecciato al domestico, e perfino nella pietà verso la nutrice, che colla sua morte dà il nome a Gaeta (Aen. VII, 1-4), come la morte della nutrice di Raebela nella peregrinazione di Giacobbe dà nome al luogo detto *La Quercia del Pianto* (Gen. XXXV, 8).

gasi la tendenza delle leggi europee moderne, volte a scemrare gradatamente la patria potestà, e favorire la libertà. Conviene tuttavia aggiungere di ciò un'altra cagione: il progresso delle cognizioni, e quindi lo sviluppo dell'intendimento. La ragione è, di natura sua, individuale: e quanto più ella si rende attiva in ogni senso, tanto più l'individuo umano acquistar dee necessariamente libertà di fatto e di diritto.

Se poi consideriamo la speciale provvidenza usata da Dio verso gli Ebrei, possiamo agevolmente conoscere ch'ella, relativamente alla *filogonia*, mirò a due cose: a non distruggere questo affetto, ed a subordinarlo all'amore di Dio * (1). Il sacrificio imposto ad Abramo, e la legge colla quale Iddio riserbò a sè tutti i primogeniti, sono i mezzi principali di cui Iddio si valse a moderare l'amor soverchio de' genitori, acciocchè egli non traboccasse oltre ai limiti postigli dall'affezione suprema, che dee esser quella verso Iddio, alla quale pur deve ogni altra affezione servire. Il distacco di Mosè dalla propria famiglia, il sacrificio di Jefe, l'amicizia generosa di Gionata, sono esempi che stavano innanzi agli occhi del popolo d'Israele per suo ammaestramento, e che doveano produrre l'effetto di temperare in lui il soverchio e troppo esclusivo amore de' padri verso i loro discendenti * (2).

* (1) Tostochè la prima delle madri ebbe dato alla luce il primo de' figli, ella proruppe in questa esclamazione (Gen. IV, 1): *POSSEDI HOMINEM PER DEUM*. Colla potente frase *possedi hominem*, ella esprimeva la legge di dominio de' genitori sui figli, e al nuovo nato poneva come *CAIN*, che suona possessione o posseduto. Ma col soggiunger tosto *per Deum*, ella mostrava di sentir profondamente come il dominio, ch'ella acquistava sopra un uomo, dovea esser temperato dalla legge di Colui ch'era dominatore assoluto di lei e del figlio, e dal quale ella riconosceva il figlio in graziosissimo dono.

* (2) Ifigenia, il cui sacrificio offre tante circostanze che paiono tolte in parte da quello d'Isacco, e in parte dall'altro della figliuola di Jefe, così nella tragedia di Euripide cerca mitigar l'insostenibile affetto della madre, prima di porgerle il collo alla sacra sorsa:

Fine della società parentale, e leggi che ne derivano (1).

I genitori, il figliuolo, e tutti i discendenti, quelli stessi che ancora non sono, ma che saranno, debbono considerarsi siccome una persona collettiva.

Si dirà che colle persone che ancor non sono non si può concepire società: ma, così dicendo, si smentisce la coscienza umana.

L'uomo in fatti per opera della sua intelligenza è presente ai tempi passati, ed agli avvenire: quindi anco può aver delle relazioni con persone e cose, che ancora non sono, ma che saranno. E non son io il padrone dei frutti che mi produrrà il mio campo per tutt' gli anni avvenire? non ho io diritto assoluto ad essi, e quindi non son que' frutti, adesso per allora, legati a me con un vincolo di proprietà? Io certo posso calcolar su di loro, e posso farne, ora che anco non sono, asse-

*Fortunato di gloria andrà il mio nome,
Chè la Grecia io redensi. Nè già troppo
Amar deggio la vita: a' Greci tutti,
Non solo a me mi partoristi, o madre.
Numero immenso di guerrieri, immenso
Di naviganti, anelano vendetta
Far sui nemici della patria offesa,
E morir per la Grecia: e la mia vita,
Sola una vita, impedimento fia
A tant'opre e sì grandi? E ciò fia giusto?
V'è ragion, che il difenda? — E che? Se vuole
L'alma Diana aver questo mio corpo,
Io contr'essa starò? Donna mortale
Contro una dea? Non è possibìl cosa.*

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. I, nn. 828-834.

gnamento: non davvero pel tempo in cui non sono, ma pel tempo in cui saranno * (1).

E non posso io medesimo stringere un contratto che legghi le generazioni avvenire? Concedo che un tal contratto non potrebbe aver luogo, quando il consenso degli avvenire fosse a loro arbitrario; ma sì bene, quando il detto consenso è per essi obbligatorio. In tal caso essi debbono dare il loro, e così chiudere e ratificare il contratto, di cui il loro antenato pose le basi o ricevette fors'anco, a loro pro, qualche prezzo corrispettivo dall'altra parte contraento (2). Tale suole appunto essere la natura de' patti di famiglia, e de' patti fra le nazioni.

Finalmente lo posso provvedere al bene di me ad un tempo e di tutta la mia stirpe: e questo è un vincolo di società, che io stringo con essa. Ogni membro di questa società, che compare in sulla scena del mondo successivamente, contribuisce al bene comune; mette in comune le sue fatiche e i guadagni; nè solo provvede al bene degli avvenire, ma ben anche ha pietosi uffici da esercitare in verso de' trapassati, di cui venera la memoria e onora il sepolcro. Solo il materialista dileggia la religion de' sepolcri, e infrange il nodo che stringe in fra loro le generazioni. A colui che crede all'immortalità dell'anima, la *persona* non perisce, e, svestita del corpo, resa invisibile, ella coesiste co' suoi, che alla loro volta vivono sopra la terra. E l'uman genere ci crede, e n'ha l'intima scienza; onde i costumi, la religione, la letteratura, le leggi, le arti parlano degli avvenire ed agli avvenire: quelli che ancora non

* (1) Si sentiva, per la prepotenza militare d'Ottaviano Augusto, sì sentiva ingiustamente offeso e frustrato in questo calcolo l'infelice agricoltore Mantovano, che gridava (Virg. Ecl. I):

.... *En queis consecimus agros!*

Inserere nunc, Meliboei, puros; pone ordine vites!

(2) La volontà de' padri può imporre delle obbligazioni a' loro discendenti per l'onore che è loro da quelli dovuto. — I testatori non padri possono imporre delle obbligazioni a' loro eredi, ma solo condizionate all'accettazione della loro eredità.

sono, hanno protezione, sono rappresentati, ricevono diritti e doveri ed eredità di memorie, di ammaestramenti, di conforti, di ricchezza dall'altrui sudore raccolto. Tutto adunque il bene, che da questa società di stirpe proviene a' membri che si succedono, è il fine di essa: ogni membro ne dee partecipare * (1).

Di che la conseguenza appunto, che il governo della società famigliare tende naturalmente e ragionevolmente, come si vede essere in fallo, più al bene degli avvenire che a quel dei presenti.

* (1) Quel che si dico del padre di famiglia, si può allargare agli altri uomini, e anco allo scrittore. Scrittore che abbia fitti gli sguardi nel solo presente, sarà sempre scrittore basso, egoista, servo a' capricci del suo tempo, bottegaio di libri. Soltanto chi nel presente ha la facoltà di mirare al passato e indi trasportarsi nell'avvenire, può far tesoro di sapienza divinatoria, e alle tentazioni o alle persecuzioni del presente, alle brutte speranze o alla brutta paura, opporre il petto sicuro: onde i grandi uomini, come l'Alighieri, paventano solo di non esser fedeli alla verità, o così di *perder vita tra coloro*

Che questo tempo chiameranno antico.

Forse da questa facoltà, che con voce dantesca noi diremo la facoltà d'*infuturarsi*, più o meno educata e possente e serena, dipende in gran parte la maggiore o minore altezza del genio. Nè con ciò vogliamo biasimare il sentimento del *presente* o del *passato*, ma diciamo che di questi due sentimenti l'uomo si deve aiutare per far più forte quello dell'*avvenire*, s'egli vuol veramente soddisfare alla sua nobile destinazione. Fors'anco potrebbe aggiungersi, che non men che gli uomini individui, le stesse nazioni pigliano carattere e modo d'operare secondo che in esse prevale l'uno o l'altro di quei tre sentimenti. Certo, guardando così in generale all'antichità, si direbbe che negli Egizj predomini il sentimento del *passato*, il quale dà forma a' loro monumenti, e alla loro tenacità per le tradizioni degli avi; ne' Greci spicca il sentimento del *presente*, che li fa così solleciti della serietà, del sorriso, della bellezza in tutto le arti; i Romani, sin dal loro nascere, pajono posseduti dal sentimento dell'*avvenire*, che loro promette il mondo intero, e li fa perduranti a fatiche e sacrificj che veramente lo dà loro in mano. Il Cristianesimo poi, tenendo sempre innanzi agli occhi de' suoi fedeli tre empie società, la chiesa *militante*, *purgante*, *trionfante*, che devono alfin rifondersi in una sola, meglio d'ogni altra religione provvede a ordinare il sentimento del *presente* o del *passato* o a rifonderlo in quello del grande *avvenire*.

La naturale tendenza adunque, che hanno i genitori al bene de' loro posteri, dee dirsi un cotal sentimento intelligente. Ella forma parte di quel senso, di quel tatto, per così dire, che ha prontissimo l'intelligenza dell'umanità, col quale ella discerne tanto sagacemente il meglio, senza averne coscienza, e senza poter darsi conto del segreto calcolo della sua mente, che a discernerlo la conduce.

Altra conseguenza ancor si è, che il padre vede e dee ragionevolmente vedere nel bene del figliuolo il bene di tutta quanta la sua discendenza compendiato nello stesso figliuolo. Perciò egli dee anteporre in tal società il bene del figliuolo al suo proprio; nè contentarsi di solo non impedire il figliuolo d'acquistare tutto il possibile ben morale, intellettuale, fisico e temporale; ma dee volerlo aiutare altresì a ciò, di tutto il suo potere.

E tuttavia l'istinto paterno, che a ciò lo muove, può essere spuntato e rintuzzato dalla malvagità, che lotta sì potentemente colla ragione e colla buona natura * (1).

* (1) Il padre più eurante di sè che de' figli, e a loro crudele, dee invero aver combattuto lungamente contro la buona natura; poichè l'amoroso istinto, eh'ella provvidamente ha posto ne' genitori a bene de' figliuoli, è così forte, che sovente rimane aeco negli animi ch'hai a ogni altro affetto generoso. Forse a dar documento di ciò, e insieme a rimproverare e addoleire i degeneri petti de' padri romani, volle Virgilio dipinger così vivo l'amore paterno in due principi inumani e per tirannia odiosi alla propria gente, Melabo e Menenio: il primo de' quali è così tenero per la figliuolella Camilla (Aen. XI, 544, 545), con la quale

Ipsæ, sinu præ se portans, iuga longa petebat

Solorum nemorum;

il secondo è così tenero pel giovinetto Lauso (X, 903, 906), insieme col quale domanda la grazia d'esser sepolto:

Unum hoc, per, si qua est victis venia hostibus, oro...;

Et me consortem nati concede sepulcro.

Ancora più oltre andò l'Alighieri, mostrando come tale affetto perdura negli stessi dannati, e facendone due episodj così dolorosi nella pittura di Cavaicante de' Cavalcanti fra gli eresiarehi (Inf. X, 52 segg.), e del Conte Ugolino fra i traditori (XXXIII). Non è però dubbio, che molto più caro e

La ragione di tale tendenza, che i padri e le stesse leggi civili protettrici della società domestica chiaramente dimostrano, a pensare assai più al bene degli avvenire che a quel de' presenti, si è che gli avvenire sono sempre i più, e tutt'insieme presi sono molte generazioni, a petto delle quali una sola, la presente, è poco, e sa di esser poco. Laonde il maggior bene possibile della stirpe intera, si ottiene appunto quando le disposizioni si volgono a tutt'essa, quanto è ancor lunga in futuro, cioè a tutti i posterì. Senza di che, in ogni cosa il fine si suole sempre aver più in pregio che il principio, e ciò che s'aspetta vale agli occhi dell'uomo più di ciò che già è venuto e sta per passare.

Di qui medesimo si trae, che il bene del figliuolo e della sua nuova famiglia esige spesso la separazione dal padre: e il padre dee lasciarlo andare, e sciogliere la società di convivenza, emancipandolo.

2.*

Differenza della patria potestà del padre, e della madre (1).

La generazione è il titolo della patria potestà. I genitori adunque possiedono in solido i loro diritti sui figliuoli, come pure in solido hanno verso d'essi le obbligazioni morali-giuridiche * (2).

Ma come poi si divide ella cotesta solidarietà?

bello riasce l'amore inverso a' figli e nipoti, quando s'accompagna alle altre virtù nate al cielo e alla terra, come in Evandro che prorompe ne' pietosi lamenti per la morte di Pallante (Aen. XI), e in Cacciaguida che arrida all'Alighieri e gli parla de' bei tempi antichi della repubblica fiorentina (Parad. XVI).

(1) Ved. *Fid. del Dir.*, Vol. II, nn. 1430-1434.

* (2) I figli, siccome frutto della conjugale comunanza, e oggetti di comuni diritti e doveri, son delli più d'una volta dagli scrittori Latini *communis pignora*, o anche semplicemente *communis*. Così la defunta Cornelia raccomandava a Paolo Emilio i figliuoli con que' delicati versi (Prop. IV, XI, 71):

Nunc tibi commendo, COMMUNIA pignora, natos;

Hæc cura et cineri spirat inusta meo.

e la defunta Creusa ad Enea, pur delicatamente (Aen. II, 789):

Per rispondere a tale domanda è necessario ricorrere al carattere speciale della persona collettiva de' coniugi; secondo il quale la moglie è pienamente soggetta al marito: soggezione che aiuta e perfeziona la pieva unione de' due coniugi fra loro. A questo dovere di soggezione, e al diritto corrispondente di governo nel marito, abbiamo assegnato due titoli: 1° Il sentimento energico che nell'uomo si manifesta spingendolo a voler essere capo di una famiglia; e 2° le diverse forze ed attitudini dell'uomo e della donna.

Dalla soggezione adunque della donna al marito consegue, che se il padre e la madre hanno relativamente a' figliuoli diritti e doveri della stessa natura, attesa la conjugale unione; li hanno però in un modo diverso, attesa la loro disuguaglianza.

Se si considera la soggezione della donna in quanto procede dal sentimento naturale e proprio dell'uomo, di volere rendersi capo della famiglia, i diritti dell'uomo sui figliuoli sono formalmente diversi da quelli della donna: il padre è il soggetto assoluto di questi diritti e doveri; la madre ne è il soggetto relativo.

Noi abbiamo già esposto ciò che compete al soggetto assoluto, e ciò che compete al soggetto relativo de' diritti, e da tale dottrina risulta: 1° Che la madre può giuridicamente in verso i figliuoli tutto ciò che può il padre, dopo la morte e nell'assenza di lui, o col suo consenso espresso o tacito; 2° Che nulla può di ciò che si oppone al giusto e lecito volere del padre; il qual volere dee ella stimar sempre siccome giusto e lecito, finchè non le consti con tutta certezza essere illecito e ingiusto; perocchè il proprietario assoluto è anche il giudice competente.

Ma se si considerano le diverse attitudini e facoltà del marito e della moglie, avviene che si compartiscano fra loro i doveri

Jamque vale, et nati serva COMMUNIS amorem.

Così Gormanico, in Tacito, dopo avero indarno esortato la generosa e già incinta sposa a lasciare il campo e l'imminente pericolo, *postremo uterum ejus et COMMUNEM filium multo cum fletu complexus, ut abiret, perpulit* (A. I. 40). E Seneca in generale dice: *Patri matrique COMMUNES liberi sunt* (De Benef. 7).

che hanno verso i figliuoli dalla natura, non secondo la forma, ma piuttosto secondo la materia, cioè l'uno e l'altro è soggetto degli stessi doveri, ma l'uno è atto ad esercitarne alcuni, a cui l'altro non vale almen nello stesso grado: e chi può meglio eseguire il dovere, quegli anche dee eseguirlo di preferenza * (1). I diritti, che corrispondono a questo genere di doveri, si com-partono secondo lo stesso principio fra il padre e la madre.

3°

Governatore della società parentale, e natura del suo governo (2).

L'amministratore adunque e il governatore assoluto della società domestica è sempre il padre.

Ciò che condusse alcuni autori a detrarre non poco alle ragioni di questa autorità, che riman sempre al padre secondo il Diritto naturale e razionale, si fu l'aver essi osservato, che suole al padre mancare la forza di farsi ubbidire dal figliuolo adulto, il quale suol essere nel suo pieno vigore quando il padre è cadente per la vecchiaia (3).

Ma, a dirlo di nuovo, un de' più grossolani errori fu sempre quello di sostituire la forza al diritto, o di vedere in quella il titolo di questo.

* (1) La madre romana, che più volte abbiamo citata, a che dettò a Propertio l'ultima e la più bella delle sue elegie, accenna in modo squisitamente affettuoso al superstita marito l'indole diversa de' doveri de' due genitori e il debito che ciascuno di loro ha di sottrarre ne' doveri dell'altro, ove l'altro sia assente, divenendo così padre e madre insieme:

Fungere MATERNIS vicibus, PATER: illa meorum

Omnis erit collo turba ferenda tuo.

Oscula quum dederis TUA, adjice MATRIS;

Tota domus coepit nunc onus esse tuum.

(2) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. I, nn. 835-843.

(3) Sembra che Gabener ricorra, per spiegar la patria potestà, alla forza prevalente de' genitori fino a che i figliuoli sono piccoli. Ma la forza prevalente non è il titolo della patria potestà, ma solo il mezzo, che in certi casi ne rende possibile l'esercizio.

Vero è che il governo delle società patriarcali suol riuscire assai debole: il vecchio padre dee tollerare molti disordini ne' suoi figliuoli; veggiamo gli stessi patriarchi del popolo ebreo essersi limitati talora a deplorare in secreto i gravi disordini de' loro figliuoli, sentendo di non aver forza bastevole da compimerli (1). Questa debolezza di governo può ben talora divenire una ragione, per la quale il padre debba lasciar audare da sè il figlio, lo emancipi (2).

Ma egli accade ancora il contrario: accade che i figliuoli buoni sentano il dovere di ubbidire o di soggiacere al padre, il quale colla sola sua autorità regge ottimamente la casa. Egli vi esercita allora il suo diritto non con altra forza, che con quella grandissima del rispetto e dell'amor che gli prestano i suoi stessi figliuoli.

Nello stesso tempo però, se il figliuolo che rimane col padre ha buono intendimento, il padre è moralmente obbligato di servirsi delle cognizioni e dell'abilità del figliuolo a render migliore il governo della famiglia; il figliuolo adulto allora è il naturale ministro, e il consultore de' vecchi genitori, che

(1) Come ne' delitti commessi da Ruben o da Simeone paniti dal padre solo al letto di morte.

(2) Il figliuolo adulto e maritato ha il diritto di separarsi dal padre, dove lo richieda il bene della sua famiglia; ed ha altri diritti suoi propri, che il padre suo deve rispettare. Qualora il padre avesse conservato sempre quella prevalenza di forze fisiche che ebbe in sul suo figliuolo bambino, i diritti del figliuolo adulto o della sua famiglia sarebbero spesso pericolati per la malvagità o violenza de' padri. Vedesi adunque qui il suo provvidenziale, che ebbe la natura nel far sì che le forze del figliuolo oroscassero coll'età, e quelle de' padri declinassero. Con questa legge mirabile l'autor della natura provvide alla conservazione de' diritti del figlio, all'indipendenza e fiorimento della sua famiglia, nella quale sta la speranza delle generazioni avvenire. Egli in pari tempo lasciò intatti i legami morali tra il figliuolo adulto, ed il vecchio genitore; giacchè il bene che risulta dall'unione, o dalla sommissione del figliuolo in tale stagione, non è quasi altro anco' esso, fuorchè morale.

ben volentieri gli lasciano parte della propria autorità *-(1).

Ma, dato che il figliuolo trovi nel governo paterno una previdenza troppo insufficiente al bene sociale, fino a qual segno dovrà egli stare soggetto al padre nella disparità d'opinioni che insorgessero intorno al bene di sua persona e di sua famiglia?

Ha il padre nel governo domestico quel diritto, che ha il giudice competente: il suo giudizio dee accettarsi ogni qualvolta il caso è dubbioso.

Che se il figliuolo adulto vede a tutto evidenza il giudizio paterno essere gravemente dannoso, o in generale impeditivo del bene della sua famiglia presente o futura; può esso figliuolo in tal caso dipartirsi da quel giudizio, ma ne' modi più rispettosi e più temperati.

* (1) Intorno al tempo di emancipare i figli, e consentir loro e in casa e fuori quella potestà di se stessi (non mai però scompagnata da guida sapientemente affettuosa), che sembra richiesta dalle loro sviluppate attitudini, e da quello che il nostro autore chiama *risentimento giuridico* nel provarle irragionevolmente compresse, cade opportuna la bella similitudine esposta altrove (*Filos. del Dir.*, vol. I, n. 656): — « Il possesso di una cosa irrazionale, e quello di un individuo umano ancora bambino, può rassomigliarsi al possesso di due vasi aperti, l'uno pien di monete d'oro o d'altra simile sostanza, e l'altro pien di liquore spiritosissimo. Que' due vasi son detenuti egualmente dal proprietario, egualmente onestoditi; ma se egli li trae dopo alcuni dì dall'armadio dove chiusi a chiave li serba, trova il primo ripieno ancora, ma il secondo rassinito, non perche' gliel'aveano qualche ladro segretamente, ma perche' il liquor sottilissimo se n'è volato via da se stesso. Cosi' accade de' due possessi; le cose materiali posseggonsi stabilmente; la persona umana, che è di natura tutta spirituale, non si lascia posseder sempre, e sfugge invisibile dalle mani del possessore. Non è già che alcuno la rubi, ma la cosa stessa posseduta se ne va da se con le ali dalla sua propria natura accordatele; se ne va un po' alla volta, e come appunto il liquore spiritoso; nè il proprietario ha ragion di lagnarsene ». — E la similitudine, oltre che a' figli di famiglia, si potrebbe applicare anche a que' popoli, che bambini e tenuti da tutore straniero, sentono a poco a poco crescere il vigore intellettuale e morale, e con esso avvicinarsi l'ora della libertà.

Se poi il padre, mosso da suaturata malvagità, cercasse il male del figliuolo e della famiglia sua, questi può dividersi da lui anche suggendone. Non potrà tuttavia mai spingere la difesa di sè e della sua stessa famiglia contro la violenza paterna, fino a nuocere al genitore con percosse o ferite (1). L'onore, la gratitudine, che dee sempre a coloro da cui ebbe ricevuta la vita, è cotanta, che gli vieta d'esercitare in tal modo il proprio diritto di difesa contro di essi. Una tale difesa sarebbe sempre immorale, e però ella cessa anche dall'esser diritto.

4.*

Santità del testamento (2).

Osservò Leibnizio, che la tendenza e il diritto di testare è una conseguenza dell'immortalità dell'anima* (3).

A torto questa nobile idea fu rifiutata. La repubblica delle anime, per usare una frase di quell'illustre, non è già una chimera. Or ammessa l'immortalità delle anime, non può credersi che queste, spoglie di corpo, vadano perciò prive di tutte quelle lor relazioni, che coll'altre persone della stessa specie naturalmente le stringono; e nè tampoco, che dimettano ciò che loro è naturale, il desiderio che il proprio volere valga appresso i loro simili. Imperocchè l'uomo desidera per natura il potere; e tutto il suo potere consiste nell'efficacia dell'atto di sua volontà, ottenendo che sia mandato ad effetto ciò ch'egli vuole.

(1) Altra cosa sarebbe se si trattasse di usar la forza a contenere il padre da' suoi eccessi, senza alcuna percosse o nocimento al suo proprio corpo, ed a bene del padre stesso. Si possono infatti dare de' casi al tutto straordinari, pe' quali il senso comune degli uomini riconobbe sempre esser lecito di ricorrere ad eccezioni dalle regole ordinarie. —

(2) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. I, nn. 1383-1388.

* (3) L'autore alle altre ragioni con cui avea diffusamente confermata l'invulnerabilità de' testamenti, e segnate le leggi delle successioni della proprietà nella famiglia e fuori di essa, aggiunge anco il dogma dell'immortalità dell'anima, che, come altamente positivo, può utilmente meditarsi da' letterati ed artisti. È la stessa ragione, da cui abbiamo veduto provenire sin da antico i delicati sentimenti de' popoli circa le seconde nozze.

Non è egli dunque un contrariare al desiderio naturale della persona umana, che non perisce, non è egli un mancare di rispetto al suo volere, rompendo quanto ella dispone intorno a ciò che è suo perchè se l'è appropriato « coll'intendimento d'usarne in vita e disporne in morte »? Conciossiachè egli è UN FATTO, per chi sa osservare, che nell'unico atto fisico morale dell'appropriazione delle cose, tutto ciò si contiene (1).

Oltre di che, il diritto di testare nasce sì fattamente dall'unione dell'uomo vivente co' futuri, che se questa non si ammette non si potrebbe nè pure intendere come la società civile avesse il diritto, e nè anche il pensiero, d'istituire i testamenti, e far delle leggi intorno ad essi. E a che mai sono queste dirette, se non a provvedere al bene de' futuri? Partono dunque i legislatori dal principio che gli uomini, benchè succedano gli uni agli altri in sulla scena di questo mondo, tuttavia formano un tutto solo che si continua. Or lo stesso principio che fa pensare a' futuri, è quello che detta il rispetto verso de' trapassati.

Laonde non dee riceversi punto per vero ciò che molti scrittori affermano, colla vita presente perirè insieme tutti i diritti.

A quella maniera che vi hanno de' doveri sacri da esercitarsi verso de' trapassati, doveri ammessi da tutto unanimamente il genere umano; alla stessa guisa si debbono ne' trapassati riconoscere sussistenti alcuni diritti corrispondenti a que' doveri, eziandiochè l'esercizio attivo di essi rimanga impedito e sospeso da parte di loro. Non è impedito però da parte de' viventi; il rispetto de' quali gratamente ricevono: in questo modo passivo

(1) Le leggi romane riconoscono senza eccezione il principio che sia conforme all'equità, cioè alla giustizia naturale, che la roba si trasferisca secondo la volontà del padrone: *Nihil tam conveniens est NATURALI AEQUITATI, quam VOLUNTATEM domini volentis rem suam transferre in alium, ratam haberi*. So fesso vero quello che dice il Govevici, che il diritto di proprietà viene dal *jus utendi*, in che maniera, di grazia, si spiegherebbe il diritto di donare la roba propria? quand'egli è chiaro che colla donazione non si usa veramente della roba propria, ma anzi si dispone che altri ne usi, privandone di ogni uso se stesso?

anche i trapassati vengono ad esercitare i diritti loro, coll'approvar cioè ciò che essi fanno, come dobbiamo supporre, la riverenza alle loro persone ed alle lor volontà, da' superstiti mantenuta.

Che se i doveri, che legano quelli che ancor dimorano in questa vita con quei che migrarono innanzi nell'altra, non si vogliono considerar per giuridici, ma solo per etici, adducendo che quelli non possono più esercitar diritti, nè rivendicarsi su questo pianeta; rispondo, che a quelli che credono l'anime immortali e Dio giusto, non istà bene il porre così leggermente per cosa indubitabile, siccome fanno, che le ingiustizie usate alle persone de' morti trapassino al tutto nette di punizione, sia che l'anime stesse possano punire occultamente, o sia che Dio e la sua provvidenza punisca per esse * (1). E quanto all'esercizio de' diritti, lasciando stare che altro è il diritto, ed altro l'esercizio di esso,

* (1) A credere nell'efficacia aiutatrice e benefica, o anco oltrice e malefica de' trapassati, gli uomini furono tratti quasi istintivamente in tutte le età. È noto come sotto i gradini del teatro greco era una scala, che si chiamava di *Caronte*, perchè destinata alle ombre de' morti, e di là, senza esser veduti, si recavano sulla scena gli attori che di quella ombra sostenevano le parti, or portando notizie e consigli agli amati, or terrori o furie agli odiati superstiti, come attestano parecchie visioni sublimi in *Eschillo* e *Sofocle*. Virgilio è interprete di questo istinto, quando a *Didone*, ignara della eroda uccisione dello sposo *Sichèo*, fa ch'egli stesso l'ucciso compaia in sogno a sveli il tutto, aiutandola alla fuga (*Aen.* I, 357 segg.):

*Ipsa sed in somnis inhumati venit imago
 Conjuga, ora modis attollens pallida miris.
 Crudeles aras, trajectaque pectora ferro
 Nudavit: caecumque domus scelus omne RETEXIT;
 Tum celerare fugam, patriâque excedere SUADET,
 AUXILIUMQUE viae veteres tellure recludit
 Thesauros, ignotum argenti pondus et auri;*

o quando fa che *Didone*, poco prima d'accidersi, dica imprecaando ad *Enea* (*Aen.* IV, 384 segg.):

*. . . . Sequar atris ignibus absens;
 Et quum frigida mors animâ seduxerit artus,
 Omnibus umbra locis adero. Dabit, improbe, poenas:*

io ripeto, che i trapassati esercitano benissimo i diritti loro, quando in virtù de' loro voleri i superstiti eredi godon per essi le proprietà lasciate, il qual godimento è un esercizio virtuale de' loro diritti, perocchè è l'effetto efficace delle loro ultime volontà. Che se poi queste volontà non sono osservate, mancherà l'esercizio, ma in quel modo appunto nel quale il padrone non può esercitare il diritto d'usar di una cosa che gli fu da' ladri involata. In una parola il defunto ha dei diritti non per sè, ma pe' snoi cari; e per questi anche li esercita, se i superstiti glieli lasciano esercitare (1).

Qualor anche poi si volesse dare la sola qualità di *etici* a' doveri verso i defunti a cagione della condizione in cui questi si trovano, sottratti a' sensi di quelli che vivono in sulla terra, una tale ragione non varrebbe a rincontro degli eredi, i quali pur si veggono, e mangiano e bevono e veston panni. Laonde, foss'anco solamente etico il dovere di rispettare le volontà de' morti inverso a' morti, cgli sarebbe però giuridico inverso a' viventi chiamati, in virtù di quel dovere etico, a succedere. Perocchè egli è giuridico quel diritto, l'infrazione del quale nuoce alla proprietà di chicchessia (2). Ora i nominati a succedere

dove si può vedere che il suicida stesso non tenta nè oredè già di struggersi al tutto, ma si di passar da uno a un altro modo di esistenza. Ma più ancora che ne' Greci e ne' Latini scrittori, la forza di tal istinto si può meditare ne' drammi di Guglielmo Shakspere, che spesso è ispirato dal cristiano concetto, e favella in mezzo a un popolo che nella reverenza a' trapassati par tener qualche cosa degli antiohi Egiziani. La Cantica poi del Purgatorio, lavoro forse il più perfetto e certo il più cristiano nella moderna letteratura, non potrà essere ispirata all'Alighieri se non da questo istinto naturale, fatto soprannaturale e ridotto così alla sua perfezione dalla rivelazione e dal senso cattolico.

(1) Elia è una parola suggerita dalla natura, quella della leggi romane che dicono « l'erede non formata col defunto testatore, se non una sola persona » *Haeredes una cum defuncto persona reputantur* (L. LIX, *De R. J.* et Nov. 48).

(2) È da ben ritenere, che un dovere etico, può produrro un dovere giuridico, e lo produce ogni qualvolta, violando il dovere etico, si reca un dolore nell'altrui sentimento della proprietà (Ved. il L. dell'Essenza del Diritto, c. III).

si tengono già nel luogo del testatore defunto, e intendono con naturale affetto di essere sostituiti alla sua persona, e d'avere tutti que' vincoli di proprietà colle cose, ch'egli s'avea. Il qual naturale affetto ed aspettazione fonda il diritto di proprietà, che, come non cessiam di ripetere, sempre nell'affetto ha radice.

III.

CONCLUSIONE (1).

Profonda adunque è la natura della società domestica: ella ha le sue radici ne' visceri dell'umanità. E che v'ha di più profondo allo sguardo dell'umanità, di sé stessa? Semplice ed una, ella tocca da una parte il cielo, dall'altra la terra; ella è mista d'un celeste e d'un terrestre elemento. E semplice ed una è la società domestica, e pur mista anch'essa d'un elemento celeste e d'un terrestre. Che v'ha di più profondo e di più stupendo all'umanità che contempla se stessa, del vedere una semplicissima specie, l'uomo-idea, non esaurirsi giammai, non realizzarsi mai a pieno per qualsivoglia numero d'individui in cui ella prenda a sussistere, e questi individui innumeri tendere, con insito ardore, a ripristinare l'unità della specie nella realtà col loro congiungimento, l'unità di quella specie, che non è in luogo, nè in tempo, ma solo nelle regioni della eternità? Perocchè tutto il genere umano sparpagliato per terre e mari, e disgiunto da catene di montagne, e da acque e deserti, aspira (senza aver sempre coscienza di quest'ansia amorosa di sua natura) a raccorsi in uno stesso centro, nella stessa verità, nella stessa virtù, nello stesso bene di cui è propria ed occulta sede l'Essere supremo. La qual tendenza affettuosa del reale finito e molteplice ad emulare l'unità dell'idea, ha sua ragione nell'elemento celeste dell'umana natura. Perocchè essendo questa informata dall'essere ideale unico in tutti gli uomini, ella non fa che cercare il compimento di sua propria forma, allora

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1554-1559.

quando desidera sentire altresì l'essere reale che attua e compie ciò che nell'idea ella intuisce, e non sente. In tanta profondità deve scendere il pensiero di colui che cerca una sufficiente ragione, perchè il cuor dell'uomo ami tutto, ami ogni realtà, e principalmente i suoi simili, che sono le più nobili e le più eccellenti cose fra tutte le reali a lui sensibili e percettibili secondo natura. Onde tutti gli affetti umani hanno loro altissima scaturigine per quel lume, quell'essere ideale, quel bene comune, a cui abbracciandosi il principio dell'umana natura costituisce l'uomo, e che è il nodo della società universale, vestigio ed iniziamento della divina.

Ed egli è ancora di qui, che il pensiero dee muovere, qualora vogliamo spiegarci la possibilità della società conjugale. Perocchè questa società che ricongiunge l'umano individuo sussistente in due forme, quasi due metà, suppone prima di sé gli affetti comuni agli individui umani della stessa forma, e l'accennata fonte e ragion degli affetti. Conciossiachè, onde l'indissolubile, la piena unione de' coniugi? Certo dal principio che l'uomo vuol per natura unirsi con ogni altro essere reale, e più con quello che egli può più sentire e più percepire, e con questo per tutte quelle vie ch'egli si trova innanzi aperte, in tutti que' modi e appiechi che a lui permettono le indoli, le configurazioni, le prossimità, le convenienze: fra' quali modi uno gliene offerisce la condizione animale, e in questa la differenza de' sessi, la legge della comunicazione e dell'esaltazione della vita comune, e del sentimento, e con esso della moltiplicazione della specie, il qual modo d'unione differenzia dall'altre la conjugale. Nè tuttavia questo modo costituirebbe da se solo il matrimonio, cosa dignitosa ed umana, non meramente animale; conciossiachè dall'accoppiamento stesso dell'infime parti di due esseri ragionevoli, se procede secondo natura, un filo d'amore si solleva non interrotto e si continua alle più sublimi, e s'annoda ivi con ciò che è eterno e divino. L'affetto naturale, che invita l'uomo e la donna a una indivisa comunione di vita, è anch'esso un rigagnolo di quella gran

fonte di tutti gli affetti, che del nome d'umani possono decorarsi; è un ramo di quella naturale inclinazione che s'appalesa in ogni ente reale e finito, quand'è a lui dato, siccome è dato all'uomo, d'intuir nell'idea l'essere senza limitazione, che lo sospinge a cercare ove che sia la realtà di quest'essere illimitato, e a volerla sentire e quanto e come può, senza mai soddisfar-sene a pieno, sinchè non l'abbia trovata e assaporata così infinita ed una, come egli dentro all'idea la mira e vagheggia.

Egli è perciò che la società domestica ha religiosa natura. La bellezza dignitosa le vien tutta dal congiungimento delle cime dell'anime de' due coniugi, le quali cime unite lambono, a così dire, il divino e semplicissimo elemento che per natura le irraggia, e, sollevate da Cristo sopra il creato, in Dio stesso congiungonsi. Due *persone* che si fanno viventi in una stessa *natura*, ond'esce una terza, già simboleggiano la divinità: due principj, l'un passivo, l'altro attivo, che abbracciandosi si fecondano, furono riconosciuti dagli stessi popoli gentili quai simboli del Creatore che a sè solleva e congiunge e di sè adempie l'intelligente creatura (1). Quindi troppo ben conveniva, che il Cristo di Dio, in cui la natura divina e l'umana consumarono il loro ineffabile spozalizio, facesse del matrimonio un sacramento; e che dall'esser egli per sua natura già un segno di cose divine, il potentissimo amor di Cristo lo rendesse altresì un *segno efficace* a dare a' coniugi e virtù, e costanza, o sopprannatural carità. Conciossiachè la società domestica è religiosa anche per questo, che essa svolge e nutre più vivo e profondo che mai quel sentimento d'incessante bisogno che l'uomo ha d'una provvidenza amorosa. Già l'intervento di Dio si fa sentir presentissimo in quell'opera arcana, di cui i coniugi son ministri, per la quale un terzo individuo intelligente da loro

(1) I monumenti indiani, ne quali apparisce che in tutto l'antico Oriente l'unione conjugale si riguardava come un simbolo dell'unione di Dio col-l'uomo, furono raccolti e illustrati dal Kistemacher nel suo bell'opuscolo sopra la Cantion di Salomone.

incomincia. — E qual sarà questo caro frutto, che la mano di Dio compone ne' loro visceri (1)? Poi, qual indole avrà, abietta o generosa? Qual mente, qual cuore? Come l'avrà composto ehi modella gli uomini siccome il vasajo finge la ereta? Tutto pende incerto: vive il fanciullo; ciascun ne fa festa siccome di gran ventura, che potea nascer morto. Ora camperà egli? Alti la sua tenera e fragile vita può cessare ogni giorno: ogni giorno il ridomanda e il riceve dalla suprema potenza la madre supplichevole e riconoscente: ella sente assai bene, che Dio solo è quegli che il ridona ogni giorno a' suoi materni annessi e al suo seno. Ma della sorte futura del nuovo nato, che se ne sa? Quanto vivo desiderio di saperne! Oh se un raggio, uno sguardo vi penetrasse! E questo stesso non può aversi che dalla divinità. Ma tutto è tenebre. Almeno, se l'avvenire del fanciullino è chiuso ed impenetrabile, ella, la divinità, diriga, esorta, il corso incerto e sì periglioso della sua vita, onde protetto da sciagure, e d'eventi felici acerbesciuto, possa lasciar dopo sè altri rampolli pur benedetti e felici. — Così questi, e tutti gli altri naturali affetti della domestica società sollevano di continuo il pensiero de' genitori fino alla potenza e provvidenza di Dio; e loro suggeriscono ed umili preci, e un culto domestico, e sacrificj all'Eterno, onde riconoscono manifestamente dipendere l'incerta sorte del loro convivere, e la conservazione delle loro cose più care, e la prosperità, in una parola, dell'intera famiglia. Al quale umano e pio sentimento occorrendo Cristo, diede a' conjugj la grazia sacramentale, cioè una virtù confortatrice delle speranze, e della fiducia che naturalmente pongono in una protezione superna, alimentatrice de' religiosi affetti, arra di benedizioni, e contro alle avversità dell'umana vita e all'incertezza degli eventi saldo seudo e guida certissima.

(1) Il sentimento della madre de' Maccabei, che diceva a' suoi figliuoli per esortarli a morir fortemente: *Nescio qualiter in ulero meo apparuistis; neque enim ego spiritum et animam donavi vobis, et vitam et singulorum membra non ego ipsa compegi* (II, Machab. VII, 22), è sentimento naturale o comune a tutte le madri.

Or da questa natura della società domestica così intimamente, quanto noi sapemmo, investigata, ce ne uscì l'esposto Diritto. Ne abbiamo diviso il trattato in due distinte sezioni; perocchè la domestica società s'intreccia di due società minori, che sono la conjugale e la parentale: con quella incomincia, in questa si compie. La conjugale produce di sè e fiorisce la parentale, nè tuttavia ella perdo di sua prima unità, perocchè i figliuoli che l'estendono e la perfezionano, queste novelle sue membra, queste membra di nuova natura, con nuovi vincoli a lei aderenti, rimangonsi nel suo seno; è ancora la medesima società che per una cotale accessione ingrandì, siccome l'albero non cessa d'essere lo stesso albero quando sia grave di belle frutta pendenti.

E semplice ci è riuscita la deduzione del Diritto dell'una e dell'altra società, come quello che ci venne tutto fornito qual conseguenza di due principj semplicissimi. L'uno, il principio del *Diritto conjugale*, si fu che « la società conjugale è l'unione piena di due esseri umani di sesso diverso » e non v'ebbe dovere, nou diritto de' conjugj, che da questa semplice definizione logicamente procedendo non derivasse, come a noi pare, limpido e giustificato. L'altro fu la specialità della *persona collettiva* de' genitori fra loro, e de' genitori co' figliuoli, il principio del *Diritto parentale*, dall'analisi della quale ci fluirono egualmente spontanei e ordinati i doveri e diritti dell'uno e dell'altro parente, e de' figli.

Vedemmo entrambi i Diritti, il conjugale e il parentale, fondati nella natura: consacrati dalla religione. Vedemmo il fine primitivo e nobilissimo della società conjugale rimaner quasi oscurato dalla grand'ombra del peccato, rimesso in lume e più che mai sublimato dal ristoratore dell'umanità Gesù Cristo. Vedemmo la paternità, nel primitivo disegno stabilita gran principio d'unità nell'uman genere che tutto doverca per lei consacrarsi, posciachè fu introdotta la morte nel mondo dalla colpa antica, rimanersi solo principio d'unità a ciascuna delle divise famiglie; vedemmo poi richiamate queste e raccolte dalla loro separazione e dispersione ad unità novella e di lunga mano più felice entro

quell'altissima famiglia del Padre divino, onde ogni paternità procede in cielo e in terra, il quale pel suo gran primogenito, il Verbo-incarnato, la regge. E tale strettissimo nesso della società divina e della domestica è il più bell'onore di questa, il solidissimo fondamento del suo fiorire, e della sua più compiuta felicità. In custodire un così prezioso nesso, ogni diritto s'adempie ed ogni dovere: sì, le famiglie, religiose per natural sentimento, sieno anche tali per libera volontà, sieno di costumi e di fede cristiane, ed elle saranno felici. La religione sancisce il Diritto della società domestica, ne promuove l'osservanza, ella stessa n'è il fastigio; il Diritto della città cade con quel della casa.

Faecunda culpa saecula, nuptias

Primum inquinavere et genus et domos:

Hoc fonte derivata clades

In patriam populumque fluxit.

HORAT. Lib. III, Od. VI.

ARTICOLO III.

SOCIETÀ CIVILE.

A)

ESSENZA E IMPORTANZA DELLA SOCIETÀ CIVILE.

§ 1.°

Essenza della società civile.

1.°

Concetto e scopo di essa (1).

* La società civile è l'unione di un certo numero di padri (2); i quali consentono che la modalità de' diritti * (3) da

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, vol. II, n. 1612-1614; 1587.

(2) Sotto il nome di padri s'intende anche le donne, che sono di proprio diritto, siccome abbiamo già detto.

* (3) Questa parola *modalità de' diritti*, che esprime tutto ciò che può avveire e mutarsi in oo diritto senza che se ne perda o diminuisca il

« essi amministrati venga regolata perpetuamente da una sola mente e da una sola forza (sociale), alla maggior tutela, e al più soddisfacente uso de' medesimi ».

Si dice, la società civile essere un'unione *di padri*, non perchè le mogli e i figliuoli non possano anch'essi considerarsi come membri di essa, ma perchè vi debbono essere rappresentati da' padri, che riassumono in sè i diritti di tutti i loro soggetti. Tutti i membri della famiglia soggetti a' padri si debbono dire cittadini *relativi*, e non cittadini *assoluti*, secondo la distinzione che noi facemmo fra il proprietario assoluto e il relativo: vale a dire, sono cittadini considerati in relazione agli altri membri della società, e non in relazione de' padri a cui sono soggetti. Diventano poscia cittadini assoluti col solo uscire in modo giuridico dalla famiglia paterna; perocchè con ciò acquistano lo stato di padri essi medesimi, e rappresentano se stessi nella città.

I cittadini *assoluti* costituiscono la società civile attiva e governante, dove non sia ancora istituita una forma speciale di governo; mentre i cittadini *relativi* non appartengono che alla società passiva e governata. —

Le famiglie adunque si uniscono in società civile coll'unico scopo di regolare le relazioni de' loro diritti per modo, che l'una non riesca all'altra d'ingombro e di scomodo, ma la loro coesistenza in sulla terra sia pacifica, sicura, scambievolmente giovevole. E tutto ciò s'ottiene disponendo acconciamente la

valore, tutte le forme e gli atteggiamenti che si possono far pigliare ad esso senza guastarne la sostanza, la quale anzi si vuole difendere, guarentire, disvolgere e far fruttificare; questa parola, dico, in cui risiede il concetto fondamentale di tutto ciò che l'autore dirà intorno alla società civile, è tale che noi non sapremmo sostituirlene un'altra del tutto corrispondente: onde non dubiteremo ripeterla più volte, quantunque ella possa riuscir poco gradita a chi non fa buon viso che alle parole state profferite da una data generazione di uomini, o in un dato giro di tempo. Tornoremo su lei nel numero appresso.

modalità de' diritti di tutte. Certo, i padri di famiglia che s'uniscono liberamente in società civile, non intendono di rinunciare ad alcuno de' loro diritti o connaturali o acquisiti secondo il Diritto individuale, divino, e domestico (1); ma appunto per ciò, per provvedere cioè d'accordo alla miglior conservazione de' propri diritti, se la vogliono intendere amicamente insieme, vogliono dare colla ragione, e colla prudenza figliuola della ragione, quell'attitudine, quel modo di essere a' diritti loro, pel quale, in esercitandoli, nessun nuoca all'altro, ognuno giovi a tutti. Che se non venisse così saviamente regolata la *modalità* dei diritti da causarne le collisioni e da proteggerne quell'esercizio armonico, che a ciascuno lascia la massima libertà favorevolissima al loro sviluppo; nè potrebbero i pochi moltiplicati sopra la terra conservare intatti i beni e diritti delle loro famiglie, nè accrescerli, nè pacificamente goderli. Questo rego-

(1) Questo principio, che è la base della libertà politica, viene oggi colla consentita quasi da tutte le scuole, e fino dalla parte migliore di tutti i partiti. Lo stesso C. L. Haller scrive così: « Sonnenfels ebbe questo pensiero, « — E Sieyès, il quale, tranne il falso principio fondamentale del contratto « sociale, ha vedute giustissime, e possiede in sommo grado lo spirito della « vera libertà-privata — si scaglia con fuoco e con prevalente ingegno « contro quelli, che non si contentano mai di corrutare, e dotare il nuovo « loro sovrano, il popolo, con diritti privati ceduti. Egli voleva lasciare alle « persone private tutto il possibile, e si distingue in ciò dagli altri figli della « rivoluzione. Io poi, a detta di quasi tutti i critici tedeschi, il difensore « de' tiranni, vo ancora più avanti, e sostengo, che nulla affatto fu ceduto « ai principi, e però nulla da loro posso domandar di ritorno, e che questa « è pura verità in teoria e in pratica (Tom. I, not. 65, el cap. XI) ». Ora è pur singolare a vedere, come in Francia, dove si parla di libertà più che in tutto il mondo, s'intenda meno che altrove dov'ella veramente consista. A convincersene basta osservare il sofisma su cui lo stesso Guizot volle tutto il ragionamento che tenne alla camera de' Pari nella seduta del 9 Maggio di quest'anno 1844; egli si fa il sostenitore di tutte le libertà individuali, e non s'accorge punto, che la libertà d'associarsi in società oneste e religiose, che egli vulnera al profondamento col suo discorso, è appunto una delle più preziose libertà individuali!

lamento della *modalità de' diritti* è adunque lo scopo della civile società * (1).

2.°

Varie specie di modalità (2).

Il *diritto* e il *modo*, nel quale il diritto esiste, o nel quale se ne usa, sono cose diverse, e talora indipendenti. Questa indipendenza s'avvera ogni qualvolta il *modo* del diritto si può cangiare senza che chi lo possiede perda nulla de' suoi beni, de' suoi piaceri, del suo ragionevole appagamento. In tal caso questo modo non è diritto, ma cosa dal diritto distinta ed indipendente.

Così pure le azioni indifferenti, che all'uomo non apportano nè bene nè male, sono modalità, non si possono chiamare diritti nello stretto senso.

Di più, se i beni che l'uomo ha commutati non perdono nulla di valore, nè in sè, nè relativamente alla ragionevole affezione di chi li possiede, quella commutazione non pregiudica ai diritti, ma ciò che sofferse cambiamento non fu che la semplice loro modalità.

Ancora, se per rimuovere da un uomo un danno imminente, altri gli sottrae un suo bene o un suo diritto, ma minore del danno a cui sarebbe inevitabilmente soggiaciuto, ciò ancora non è stato che un cangiamento di modalità, non una sottrazione di diritto.

La modalità de' diritti abbraccia tutti questi casi * (3).

* (1) Quindi, a raccogliere in breve lo scopo delle tre grandi società secondo il concetto del nostro autore, la società *divina* tende a procacciare agli uomini i beni propri della *persona umana*; la società *domestica* a procacciare loro i beni propri della *umana natura*; la società *civile* tende a governare la *modalità de' diritti* che a tali beni si riferiscono, acciocchè quelle due prime società prosperino, ottenendo pienamente il fine per cui sono da Dio, e dalla natura ministra del divino potere o volere, costituite (Ved. n. 1591).

(2) Ved. *Filos. del Dir.*, vol. II, nn. 1616-1618.

* (3) A spiegar la cosa con qualche esempio, pongasi che colle oneste fatiche dell'ingegno o della mano io mi sia acquistato una somma di denaro,

La distinzione tra la modalità, ed il diritto, nasce dunque dal principio, che non può essere oggetto di diritto ciò che non sia realmente un bene, e che quindi tutto ciò che è indifferente, non è oggetto di diritto.

Ma ciò che è indifferente per l'uomo che ha il diritto, può non essere indifferente per gli altri. In questo caso, quegli ha l'obbligazione di permettere che sia variata la modalità del suo diritto, e gli altri, a' quali ciò giova, hanno anche il diritto di esigerlo.

Quindi gli uomini anteriormente alla società civile, nello stato di natura, erano obbligati a stringere convenzioni che determinassero la modalità che dovean tenere i loro diritti, ogni qualvolta tali modalità, indifferenti ai possessori de' diritti, importassero un bene od un male agli altri. E tali convenzioni ebbero luogo parzialmente, insino a tanto che fu sentito il bisogno di comporre a ciò regolamenti generali e permanenti, ed allora s'instituì la società civile ^{*}(1).

un giardino, una casa, un campo od altro che sia. Dio ci guardi dal dire, che il poter civile abbia la proprietà e padronanza della mia somma, e ne possa disporre a sua posta, il che sarebbe avvilirlo e oltraggiarlo ponendolo tra' ladroni; ma se nulla io perdo del valore della mia somma cangiandola ad equivalente moneta che il governo civile mi fornisca, anzi io possa aiutarlo a metterla in giro e farla fruttare, non dovrò io chiamarmene contento? La pubblica autorità non è certamente la spia o l'arbitra d'ogni mio passo, d'ogni mia azione per sè indifferente; ma s'ella un giorno mi invita a passeggiare altrove, piuttosto che nel mio giardino dov'ella vorrebbe cogliere il ladro che mi minaccia, non avrò io a lodarmi di lei? La casa è certo mia, non pubblica: ma se mi s'offerisce amplissimo prezzo a trovarmene un'altra, non la cederò io di buona voglia acciocchè divenga un pubblico baluardo contro gli instanti nemici? Mio, e non d'altri, è il campo: ma non sarebbe stolto aprirlo il non voler cederlo a nullo prezzo, quando, con inestimabile vantaggio di tutti i miei concittadini e di me stesso, potrebbe tornar comodo spazio a una strada ferrata?

^{*}(1) A noi sembra, che il presentare sinceramente agli occhi di tutti il governo civile con autorità si beneficia e temporante insieme, sia il vero e unico modo di avanzare i suoi interessi o conciliare a lui l'amore o la stima

*Come la società civile distinguaasi dalle altre società
che hanno per fine la modalità de' diritti (1).*

Non è la sola società civile, come dicemmo, che abbia a suo fine prossimo la modalità de' diritti; anzi noi già n'abbiamo indicate più altre. Come dunque da queste si distingue la civile?

Le società che hanno per fine prossimo la modalità de' diritti sono o *parziali* o *universali*, secondo che riguardano una parte de' diritti degli uomini, o gli abbracciano tutti.

Esempio di società *parziali* che hanno a fine la modalità de' diritti, sono quelle d'assicurazione pe' trasporti delle merci, per gli incendij ecc.; certe società di sorte, come le vitalizie, e qualunque società privata costituita a difesa de' propri diritti, o per far procedere innanzi una lite, ecc.

Società poi *universale* di simil genere è la sola società civile; che per ciò appunto si può definire « quella società che ha per iscopo la modalità di tutti i diritti degli associati ».

Avendo la società civile a scopo il regolamento della modalità di tutti i diritti, conseguentemente ell' ha facoltà di regolare anche la modalità de' diritti della famiglia. Ma non potendo ella toccare il valore di tali diritti, ogni qualvolta v' ha dubbio che la sua disposizione pregiudichi alla società domestica, dee essere consultato o udito il giudizio della famiglia, che è il giudice competente qualora si tratta de' suoi beni.

La società civile per la ragione stessa può regolare la modalità de' diritti della società che intende al culto divino (*ius*

de' governati. Per fermo non provvede al meglio di lei quel sistema politico, che non a torto fu detto *Statolatria*, e par propriamente inventato per sommergere e affogare nelle ire e negli odj de' popoli ogni civile autorità. È giunto ormai il tempo da tenero aperti gli occhi a vedere, oho certi stermi-
nati adoratori del governo civile sono i più fieri inimici e insidiatori di esso:

« Per lor tant'alto il soglio si sublima,

Che alfine è forza, che nel fango cada ».

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, nn. 1621-1625; 1630.

circa sacra); ma i soli governatori della società divina sono i giudici competenti che debbono decidere, se il regolamento nuoce ai diritti ed ai beni di essa società.

Quell'*universalità*, di cui è dotato il governo civile, male intesa, produsse vari sistemi di dispotismo * (1).

Perochè s'ommise di considerare ch'ella è limitata alla sola *modalità de' diritti*, rispetto alla quale unicamente può avere un lato vero il principio, di cui tanto abusossi ad asservire la Chiesa, che cioè « la Chiesa è nello stato, e non lo stato nella Chiesa ».

Per la stessa ragione dell'*universalità* compete alla società civile anche il carattere di *supremazia*, cioè « la società civile è la suprema fra tutte le società che hanno per loro fine prossimo la modalità de' diritti »; conseguentemente ella è quella che dee regolare tutte le altre di simil genere.

* (1) Ciascun dispotismo che si vanta di qualche esterna forma legale, si riduce sempre a porre gli origli sul diritto altrui facendo valere il sofisma di asserne padrone ed arbitro. E il sofisma trova luogo a entrar nelle menti, perchè molte volte è difficile a distinguere il diritto dalla modalità di esso: difficile a' potenti, per l'ambiziosa enpidigia che li acceca; difficile a' sudditi, per la poca facoltà dell'astrarre necessaria a scerner la sostanza dagli accidenti delle cose, facoltà che non si svolge o si attua che per forza di tempo e di amari esperimenti. Indi si può agevolmente immaginare terribili abusi, di cui potè farsi ministro nel corso de' secoli un potere che talora s'appropriò, sotto apparenze le più legali, i diritti di tutti quanti gli esseri umani, fossero individui, e fossero stretti in altre società men ampie della società civile, divoratrice di esse. Tuttavia, anche senza saper con precisa formula rendersi ragione della differenza tra il diritto e la sua modalità, il buon senso de' popoli si rivoltò sempre, or più presto or più tardi, contro siffatti abusi; e si intese pur sempre, che nessuna autorità civile può toccar que' diritti che non sene altre che pure diritto in tutta la loro sostanza, nè ammettono quindi modalità alcuna: come sarebbero la *Verità* e la *Giustizia*, che appunto per ciò dalla poesia e religioni più antiche vennero dipinti come Vergini auguste e celesti, quasi a dire che all'uomo non è possibile lo scender con esse a patto e transazione alcuna men bella, a ogni più lieve offesa sarebbe a loro oltraggio e profanazione.

Ancora, uno de' caratteri della società civile perfettamente costituita è la *perpetuità* * (1).

§ 2.°

*Governo della società civile
in quanto scaturisce dalla sua essenza.*

1.°

Autorità governativa radicale risidente ne' padri (2).

Dicemmo che i padri, unendosi in civil comunanza, cedono a questa il regolamento della modalità de' propri diritti. Ciò ha bisogno di spiegazione.

Non è già, che essi, così facendo, spoglino realmente se stessi della facoltà di regolare la detta modalità; solo si obbligano a regolarla *in comune*, in vece che in *privato* ciascuno da sè.

Quindi accade, che mentre prima della società civile ciascun padre regolava la sola modalità de' diritti propri, poscia, associato cogli altri, regola non meno la modalità de' diritti propri, che de' diritti di tutti gli altri padri. Così quello che perde, se qualche cosa perde, lo riguadagna con grande vantaggio.

Perciò ogni potere governativo risiede, come in prima sua sede e radice, ne' padri associati insieme (3).

* (1) L'autore segue a spiegare il senso in che si dee prendere la detta *universalità, supremazia, perpetuità*: e a questi tre aggiunge sotto altri caratteri propri della società civile, che a noi basterà citare per chi è vago di studiarli nell'originale. Sarebbe adunque, in forza di questi dieci caratteri, la società civile: 1° *universale*; 2° *suprema*; 3° *perpetua*; 4° fornita d'una *forza prevalente*; 5° tendente al bene comune con pareggiamento di que'la; 6° tendente al bene pubblico sottordinate al comune; 7° tendente al ben privato, salva la libera concorrenza; 8° *esterna*; 9° *benefica*; 10° *poliquota* (V. nn. 1621-1699).

(2) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1701-1703.

(3) Samuel Cocceje dopo aver dedotta l'autorità civile dall'autorità de' padri messa in comune, soggiunge: *Ex his iam facile constat ratio, cur in rebus publicis sola familiarum capita, non vero membra singularum*

Non risiede tuttavia in essi a porzioni uguali, come dicemmo, ma disuguali; sicchè il loro voto pesa più o meno, in proporzione del cumulo de' loro diritti, del loro contributo, e del vantaggio conseguente che risentono dalla società; tre cose che tener debbono una costanza di ragione * (1).

2.*

Autorità governativa esercitata per mezzo di rappresentanti o procuratori, e doveri conseguenti (2).

L'autorità governativa de' padri si divide in due rami: cioè in quella di far leggi, ordinazioni, disposizioni, chiamata *autorità legislativa*; e in quella di dare esecuzione alle medesime, chiamata *autorità esecutiva*.

Possono i padri esercitare l'una e l'altra autorità sì per se stessi, e sì per mezzo d'altri; ma anche in questo esercizio sono legati da un dovere morale giuridico, di procedere ordinatamente, d'accordo, e pacificamente.

L'autorità *legislativa* nelle società moderne sogliono sovente esercitarla per mezzo di quelli, che si chiamano *rappresentanti* o *deputati politici* * (3).

familiarum ad comitia vocentur. Sola enim capita jus imperii habuerunt, et in civitatem coeuntes, se, suaeque arbitrio communi reliquorum capitum subjecerunt. Disert. Proem. XII, L. VI, c. I, § DCXII. 9.

* (1) Vedi il decimo carattere della società civile, pel quale ella è *poliquota*.

(2) *Vod. Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1707-1716.

* (3) L'adunanza de' *rappresentanti* o *deputati politici* a consultare la comune, e a formare gli opportuni provvedimenti o leggi per la difesa e l'aumento de' diritti della nazione, è veramente il più alto o prezioso ufficio della società civile, e quello che contrassegna i gradi di cultura, unità, libertà e forza d'un popolo: onde in mezzo ai pericoli del disordine romano impero, Tacito ringraziava il cielo che i Germani, non ancora cresciuti a civil comanità, non avessero tali adunanze: « *Nec aliud adversus validissimas gentes pro nobis utilis, quam quod in commune non consulant: rarus duabus tribusve civitatibus ad propulsandum commune periculum*

I limiti dell'autorità de' rappresentanti sono:

1° Tutti quelli dell'autorità civile de' padri rappresentati, la qual non s'estende ai diritti degli associati, ma si limita al regolamento della modalità. I *diritti* degli associati sono l'oggetto delle obbligazioni politiche; la *modalità* costituisce l'oggetto de' diritti politici.

2° Più quelli del mandatario. — I rappresentanti non solo debbono contenersi entro la sfera della modalità de' diritti, il cui regolamento è lo scopo dell'associazione civile, senz'estendersi mai a disporre de' diritti stessi degli associati; ma oltracciò debbono contenersi fedeli alla volontà de' padri che rappresentano, espressa o presunta, come puri mandatarij * (1).

Solamente è da aggiungersi, che i padri non possono limitare ai loro rappresentanti politici la facoltà necessaria di regolare equamente la modalità de' diritti, ma debbono concederla loro piena ed intera (se pure essi stessi non vogliono intervenire nelle deliberazioni); perocchè il fare altrimenti sarebbe un impedire lo scopo della civile associazione. E questo è da notarsi attentamente, essendo un dovere degli associati il

conventus: ita dum singuli pugnant, universi vincuntur (Vit. Agr. 12) *. Ma quanto più alto e prezioso è un uffizio sociale, tanto più esso merita di rispetto e di cura, acciocchè disconosciuto o abusato non divenga seme d'il-liberalità e confusione: onde lo stesso Tacito con profondità di politico affermava: « *Periculosiores sunt inimicitiae juxta libertatem* » (De Mor. Germ. 21).

* (1) Il primo di questi limiti suppone in ogni deputato almen tanta conoscenza delle dottrine giuridiche, che in ogni diritto, di cui si tratta la difesa, la guarentigia o l'aumento, egli distingua, o possa distinguere coll'aiuto altrui, ciò che veramente ne forma l'essenza e il valore inviolabile, e ciò ch'è puro accidente e si può comporre o sacrificare. Il secondo limite richiede invece da ogni deputato una conoscenza intera e particolareggiata delle intenzioni e degli onesti desiderj, della condizione e de' vari interessi di coloro che lo mandano, e l'attitudine o la sollecita o studiosa cura di provvedere a quegli interessi.

prestarsi per sè, o pe' loro procuratori, al regolamento della modalità, fine prossimo della civil società.

Se l'autorità *legislativa* può essere esercitata da molti uniti in un'assemblea, dove deliberano insieme, e formano le disposizioni da prendersi per via di suffragj; l'autorità *esecutiva* all'incontro, dividendosi in uffici più o men generali, speciali, particolari, dimanda di necessità l'istituzione d'individui a' quali s'affidi l'eseguimento delle deliberazioni prese * (1).

I padri possono eleggere questi impiegati per sè, ovvero pe' loro deputati.

Le persone deputate a questo incarico d'eleggere agli impieghi possono costituire un dicastero, o anche un'assemblea diversa dalla legislativa; ovvero essere i deputati medesimi quelli che eleggono.

Lo scegliere piuttosto un modo che l'altro d'eleggere gl'impiegati appartiene in origine all'autorità radicale de' padri.

I padri debbono eleggere per *deputati legislativi* gli uomini 1° più prudenti; 2° più fidati, in cui cioè più confidino che sieno per fare l'interesse maggiore delle proprie famiglie, salva la giustizia; 3° più concilianti, che più facilmente trovino la via d'accordarsi cogli altri deputati, senza nocimento dell'interesse parziale che rappresentano. — Quest'ultima qualità è

* (1) Intorno allo *stato civile*, Carlo Martello chiede e Dante nel Paradiso (C. VIII):

E può egli esser, se già non si vire

Diversamente, per diversi uffici?

e poi esorta i reggitori elle elezione di degni officiali ponendo mente alle varie altitudini che già le provvida natura prepara ne' varii uomini acciocchè riescano a fornir congruamente un qualche officio della civile società:

E se il mondo laggiù ponesse mente

Al fondamento che Natura pone,

Seguendo lui, avria buona la gente.

l'oggetto di un dovere morale-civile; cioè veniente dal bene che debbono cercar tutti i membri della civile associazione * (1).

Quanto poi all'elezione degli *impiegati* costituenti il governo in senso stretto, i padri debbono eleggere in generale le persone più idonee all'ufficio; e però,

1° Quanto spetta al ramo *amministrativo e politico*, quelle che hanno più prudenza ed abilità, unita coll'onestà e colla giustizia;

2° Quanto spetta poi al ramo *giudiziale*, quelle persone, a) che abbiano un carattere più conosciuto d'integrità; b) più cognizione del Diritto; c) meno tentazioni, per cause generali, o speciali ed accidentali, di declinare nel loro giudizio dalla più perfetta giustizia * (2).

* (1) Lo spirito e il parlar conciliativo sembra più che mai convenire là dove tutte quante le persone s'ordinano con un solo scopo generale, il bene supremo della nazione, e ciascuna di esse poi con altro scopo speciale, il vantaggio de' rappresentati, che non discordi dal bene supremo, ma con quello si concili. Non sono per certo cotali adunanze il luogo destinato a far pompa d'una eloquenza ambiziosa ed egoistica, ma sì a far prova d'una eloquenza dignitosa e tranquilla, nella quale suoni quella che Dante chiamava la *carità del natio loco*, carità che nutre e cresce ogni seme di buona concordia, i semi dello male discordie rimuove ed uccide. Par troppo v'ha una seducente eloquenza non amica al pubblico bene. La notava Tacito, e se ne dolere: « *Magna ista et notabilis eloquentia, alumna licentiae, quam stulti libertatem vocant, comes seditionum, effrenati populi incitamentum... contumax, temeraria, arrogans, quas in bene constitutis civitatibus non oritur... Athenienses, plurimi oratores extiterunt; apud quos omnia populus, omnia imperiti, omnia, ut sis dixerim, omnes poterant* » (Dial. de Orat. 40).

* (2) Se agli uffici amministrativi e politici, massime a quelli de' più alti magistrati, dove ha luogo la sentenza di Tacito: « *plura auspiciis et consilio, quam telis et manibus geri* » (An. XIII, 6), è richiesto senno e destrezza e facilità di subili e opportuni trovati, salva sempre la giustizia; negli uffici che si riferiscono alla stretta giustizia, l'isterenza e l'inscrutabilità del carattere è la prima e principalissima dote, onde una delle più belle e alte opere del governo civile è non puro il non suscitare forse o aggiungere inavveritamente, ma eziandio il rimuovere e allouare a' magistrati,

I *deputati politici* e gli *impiegati* godono di quella indipendenza che rende gli *uffici sociali* d'un indole affatto differente da quella de' meri *serviggj*.

3°

Autorità sociale alienata (1).

L'elezione de' *deputati*, e quella degl'*impiegati* non contiene alcuna alienazione dell'autorità civile; è il mero esercizio di essa. Nè questa rimane limitata per quel grado d'indipendenza che sta annesso all'ufficio di deputato, e a tutti gli uffici sociali; perocchè quell'indipendenza nasce dalla legge della giustizia, alla violazion della quale l'autorità sociale mai non si stende. L'autorità si dico limitata quando ella può esistere con certa estensione, la cui sfera si restringe. All'incontro l'autorità non può esser limitata là dove ella non è.

Ma la limitazione dell'autorità sociale può tuttavia avvenire per atto de' padri, quand'essi ne alienano qualche parte.

Nol abbiamo veduto che tutti i diritti, eccetto alcuni congeniti e inalienabili, possono da chi gli possiede essere ceduti, venduti altrui, in una parola alienati. Quindi anco l'autorità sociale può da' padri in tutto o in parte alienarsi.

per quanto è possibile, quelle tentazioni che son pur sempre insite nell'umana natura, si dal lato dell'interesse omo dello altro passioni, a studiando, premiando, fortificando la maschia moralità del carattere, non dimenticare la regola accennata da Tacito: « *Officiis et administrationibus potius non peccaturos praeponere, quam damnare qui peccassent* » (Agr. 19). Nella sacra pagine Jetro così consiglia a Mosè di eleggere chi giudichi il popolo: « *Provide autem de omni plebe viros potentes et timentes Deum, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos* » (Exod. XVIII, 21). E l'Ecclesiastico ci ammonisce: *Noli quaerere fieri iudex, nisi VALEAS VIRTUTE IRRUMPERE INIQUITATES* » (VII, 6): parola accoglie a esprimere il petto di magistrato

Ben tetragono a' colpi di ventura,

o (per usar d'altra frase di Dante) *intero e al fare e al dire.*

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1720-1723; 1726, 1727.

E che mai vieta infatti che i padri eleggano, poniamo, una famiglia, nella quale depoungano in perpetuo la propria autorità esecutiva, od anco la legislativa?

Non v'ha niuna ripugnanza a concepirlo. Ora in tal caso essi avrebbero costituita una monarchia ereditaria più o meno assoluta.

Costituito questo potere monarchico, è già entrato nella civile associazione un elemento *signorile*, benchè limitatissimo.

Vero è nondimeno, che la famiglia investita dell'autorità sociale non ha alcun potere che ecceda il *sociale*, cioè esso non va oltre il solo regolamento della *modalità* de' diritti de' cittadini * (1); e per questo dicevamo che l'*elemento signorile*, nel caso detto, è limitatissimo.

Questo elemento adunque si riduce a' seguenti capi:

1° al *titolo* pel quale la famiglia possiede una tale autorità, non possedendola per titolo *sociale*, ma per *cessione*, alla guisa della proprietà e de' dominj acquistati in modo mediato;

2° all'*irrevocabilità* di detta cessione, essendosi supposto ch'ella sia fatta in perpetuo;

3° al *diritto* annesso di *competenza*: giacchè chi possiede la detta autorità è anche il *giudice competente* nell'esercizio della medesima; di modo che i padri non possono più giudicare che erri il monarca, eccetto il caso di una quasi evidenza, onde in ogni altro caso essi entrano nelle condizioni di *dipendenti*; benchè rimanga al monarca tutta intera l'obbligazione giuridico-morale di regolare la modalità secondo i principj di giustizia e di prudenza al miglior modo ch'egli sappia * (2).

* (1) Anco al principe e all'imperatore, per quanto si stenda la sua autorità, grida Tacito, ben altrimenti da Machiavello: « *Non dominationem et servos, sed RECTOREM et CIVES cogitet* » (Ann. XII, 11); — *nec utendum IMPERIO, ubi legibus agi possit* (An. III, 69); e ev'egli non, voglia ascoltare, minaccia: « *IMPERIUM cupientibus nihil medium inter summum et praecipitium* » (Hist. II, 74).

* (2) Società civile al tutto sgombra e nella di ogni elemento signorile qualsiasi, è difficile trovarlo anco nella storia delle unioni che si erodono

§ 5.

*Quale sia l'importanza e la necessità della società civile
al perfetto sviluppo del genere umano.*

4.*

Due opinioni discoste dal giusto mezzo (1).

Alcuni scrittori, lasciato il fatto da parte e le circostanze storiche di esso, si posero a disputare astrattamente se la società civile sia necessaria, o no, e si divisero, com'era naturale, in due opinioni estreme.

Altri dissero, ch'ella non è necessaria alle indigenze ed esigenze dell'umana natura; e ne inferirono che la società civile è dunque unione d'uomini interamente arbitraria.

Da questa decisione trae origine il sistema del *contratto sociale arbitrario*, che di presente sembra quasi da tutti abbandonato.

Altri esagerarono sì fattamente la necessità incondizionata della società civile, fino a inventare in astratto un'obbligazione morale-giuridica d'appartenervi per tutti gli uomini, senza distinzione di luoghi o di tempi.

Essi partono per lo più da un equivoco; sostituiscono la *società* alla *società civile*; dimostrano la necessità di quella, e concludono alla necessità di questa; senza accorgersi che la società esisteva anche prima che fosse istituita la società civile:

e si dicono più libere delle altre: difficile ancor più trovarla nell'età di mezzo, dove e al filosofo o al politico dee sembrar notevole il tramestarsi della parola *SENIOR* (onde *seniores*, *senatores*, *senatus*) in quella di *SIGNORE* e di *SIGNORIA*, e non men notevole il nome di *SIGNORIA* dato al supremo magistrato di quelle che diconsi repubbliche italiane. Fe sempre tuttavia ben scotta la differenza tra la buona e la mala signoria; onde a ragione Carlo Martello nel Paradiso di Dante (VIII, 73-75) afferma che la sua casa sarebbe seguita a regnare in Sicilia

Se MALA SIGNORIA, che sempre accora

Li popoli soggetti, non avesse

Mosso Palermo a gridar: Mora, mora.

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, n. 1904. 1905.

conciossiachè anteriore a questa è la società domestica e la divina * (1).

2.*

Esame della storia (2).

Veniamo alla storia. Ella ci descrive i primi uomini creati da Dio costituiti in istato di società domestica. Non erano selvaggi, non *bestie*, o al di sotto delle *bestie*, no. Dotati di potenti e di perfette facoltà, furono di più arricchiti incontanente di tutte quelle cognizioni naturali, e soprannaturali, che tornavano loro opportune a poter condurre una vita morale, religiosa, felice, e ad ammaestrare i figliuoli che dovevano generare. Erano insomma opere delle mani dell'Ente supremo, degne di tanto artefice.

Nondimeno il loro stato *intellettivo e morale*, benchè senza difetto, anzi fornito di tutte le abilità necessarie a progredire innanzi, si può concepire siccome uno stato infimo relativamente a quegli stati, a cui doveano successivamente elevarsi, secondo il divino disegno, a quel progresso di meriti e di maggior vita

* (1) Queste due estreme opinioni non di rado trapassano o operano nella letteratura, e specialmente nella storia, alla quale danno una tinta più o men cupa o scura, più o men balda o anco dispotica, secondo che lo storico attinse più profondamente all'una opinione o all'altra. Sugli stessi poeti esse esercitano il loro potere. Chi p. e. nell'attenta lettura dell'*Inno ai Patriarchi* di Giacomo Leopardi non s'accorge del suo odio alla società civile, da cui par ch'egli ripeta ogni male? Si confronti quest'inno con quello innalzato dall'anima affettuosamente armonica e serena di Virgilio nell'Egloga IV, e vedrassi distanza che corre tra poesia e poesia, o, a meglio dire, differenza che passa tra la poesia veramente ispirata dall'amore agli uomini e dalla fidanza in una mente benefica che presieda all'avanzamento dell'umana società anche quand'ella par caduta nel fondo, e una filosofia disperata che si riveste di forme invero elegantissime, ma che con esse desta una pietà ancor più profonda per l'infortunio ingegno da lei tiranneggiato, e fa desiderar che ne' giovani non tramodi l'ammirazione per caso.

(2) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1910-1912.

spirituale, al quale tendevano. Era quella una perfezione semi-nale, erano perfetti, come nel suo genere può essere perfetto il seme di grandiosa fruttuosissima pianta.

Del pari, perfetto era il loro *stato eudemonologico*: nessuna molestia, il più appagato contento. Ma anche questo fra gli stati eudemonologici, a cui doveano giungere per gradi, era l'infimo, il seme ferace d'una pienezza crescente di felicità.

Lo stesso dicasi dello *stato economico*: il bisognevole, il desiderabile per allora, l'aveano in copia; ma poi si sarebbero ampliato le loro ricchezze insieme colla loro industria, quindi trovati sempre nuovi, schietti piaceri (1).

Lo stesso dicasi dello *stato sociale*: era una società conjugale perfetta; perfetta convivenza, perfetta armonia d'anime, consuetudine affettuosa, niente d'esclusivo e segreto, pien consenso di volontà; tutto comune; ed era un seme di altra e maggior società.

Da stato così felice, l'uomo decadde; perdette i doni soprannaturali insieme coll'innocenza: gli essenziali costitutivi dell'umanità rimasero i medesimi; ma era entrato nell'uman cuore un principio di corruzione; le passioni irrupero per l'azione velenosa di quello; la volontà cedevole ad esse divenne seditrice dell'intendimento: quindi l'errore e l'ignoranza con esso; poichè ogni errore è ignoranza.

Nè tuttavia il Creatore abbandonò quella sua creatura.

Da quell'ora lo sviluppo dell'umanità fu doppio.

Vi fu sviluppo della bontà naturale sostenuta dagli aiuti del Creatore, vi fu sviluppo del principio corruttore entrato nell'umanità: sorse lotta implacabile fra i due principj, combattuta con varia vicenda.

a)

Se noi accompagniamo il principio corruttore ne' suoi andamenti, rileviamo ch'egli condusse alcune schiatte fino alla sel-

(1) I piaceri sono cosa diversa dall'appagamento; e possono essere in opposizione a questo, o a questo condurre. V. la società ed il suo fine, L. IV.

vatichezza; e non troviamo esempio nella storia, che una sola di quelle siasi mai più riscattata nè da sè, nè per aiuto d'altre, da quell'avvilimento:

Alcune schiatte scaddero alla barbarie, stato assai diverso dalla selvatichezza; e da esso talora si rilevarono, non pare da sè, ma aiutate da colonie civili e da temosfori, che loro portarono la propria civiltà.

È questo il caso de' Greci aborigeni, da' quali comincia la greca storia, che fa bel bello ascendere que' popoli dalla somma barbarie alla somma civiltà. Qua si riferiscono i famosi sassi di Deucalione e di Pirra convertiti in uomini; e tant'altre favole. Questa è storia d'un solo periodo e assai moderno; storia della piccola Grecia, che abbellita dall'immaginazione de' poeti e da quella non meno feconda de' filosofi, si convertì in teoria, fu presa per la storia tipica della civiltà umana.

Anzi veramente i primi filosofi furono i secondi poeti, non più discepoli al popolo, come i primi, ma maestri di questi, nunzi di nuova età, cantori di nascente civiltà; i quali appresso i popoli screditavano il vivere barbaro che era l'antico nella loro cronologia; onde il vanto si ricantato:

*Silvestres homines sacer interpretisque Deorum
Caedibus et victu deterruit Orpheus,
DICTUS ob hoc leuire tigres, rabidosque leones.
DICTUS et Amphion, Thebanæ conditor arcis,
Saxa movere sono testudinis, et prece blanda
Ducere quo vellet. Fuit hæc sapientia quondam,
Publica privatis secernere, sacra profanis;
Concubitu prohibere vago: dare iura maritis,
Oppida moliri: leges incidere ligno:
Sic honor et nomen divinis vatibus, atque
Carminibus venit (1):*

Dove quel *DICTUS* ripetuto dà troppo a conoscere che nel-

(1) Horat., Art. poet.

l'età d'Augusto (1) già non si potevano più narrare seriamente, nè tampoco dagli stessi poeti, le esagerazioni favolose di quel primo stato, i cui uomini s'erano chiamati tigri, leoni, macigni. Ora se non a queste, a simili esagerazioni si ritornava poco fa da' nostri pubblicisti; e sulle povere memorie e favole greche, echeggiate in bocca de' Latini, si modellò una nuova storia de' progressi della civiltà umana * (2).

b)

Ma noi dobbiamo ricordarci, che ad un tempo col principio corrompitore entrato nell'umanità, si sviluppò e via più si manifestò anche il principio naturale, buono, e da aiuti sopran-

(1) Come in questa età fosse considerata dai dotti l'idolatria popolare, ben si vede da quella satira d'Orazio che incomincia facendo parlar Priapo così: L. I, Sat. VIII:

*Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum;
Cum faber, incertus scammum faceretne Priapum,
Maluit esse Deum. Deus inde ego, furum aviumque
Maxima formido.....*

* (2) Secondo che osserva altrove l'autore, vi ha un luogo assai notevole nel Timeo di Platone, nel quale si attribuisce a' diversi incendij a forse vulcani, e a' diluvj da cui fu sommersa la Grecia, l'essera stato perdute la memoria più antiche, e quindi si dice la greche storia non salire a tempi molto vetusti. Ivi Platone fa cenno del viaggio di Solone in Egitto, e riferisce ciò che raccontava questo legislatore come udito da que' sacerdoti. « Egli diceva che avendo cercato da que' sacerdoti intorno alla antiche memorie, nella quali erano di tutti peritissimi, trovò che nè egli nè alcun altro de' Greci aveva la minima cognizione dell'antichità; o che una volta in presenza di que' sacerdoti, per provarli a narrare le cose loro, prese a far parola di più antichi fatti d'Atene, del primo Foronéo, o di Niobe; e appresso all'incrudazione del mondo, di Pirra, o di Deucalione o della loro posterità, e de' lampi in cui uisassero di queste cose avvenne. Allora uno fra' più vecchi sacerdoti disse: « O Solone, o Solone, voi altri Greci siete sempre fanciulli, e nè v'ha un solo vecchio in Grecia ». Dimandando Solone perchè dicesse questo, il sacerdote rispose: « Perchè è sempre giovane il vostro animo, in cui non v'ha niuna opinione antica ricevuta da remota tradizione, niuna « SCIENZA CANUTA ».....

naturali fortificato e guidato. Nè pur questo fatto si dee trasandare. Vero è che nella storia delle nazioni i fatti dipendenti da' due principj trovansi mescolati insieme; ma il separarli, il distinguerli secondo la loro indole naturale, è il primo ufficio della filosofia storico-giuridica. Perocchè ella dee raccorre dall'osservazione di ciò che avviene nell'umana natura (e glielo mostra specialmente la storia) tutti i *fatti naturali e specifici*, semplificarli, classificarli, considerarli nelle loro essenze, nella mera loro possibilità, come altrettanti *titoli possibili*, su' quali si fondano que' diritti del pari possibili, ch'ella toglie a stabilire.

De' quali fatti, uno, il più naturale di tutti, si è lo sviluppo della bontà e rettitudine della natura umana, rimosse da lei le cause perturbatrici, che appartengono all'altro fatto contro natura, allo sviluppo della umana corruzione. —

Considerato adunque l'uomo senza corruzione, e (separando pur dall'uomo colla virtù del pensiero ciò che nella storia non va diviso) anche senza soprannaturale aiuto, fornito di tutto ciò che appartiene a sua natura, senza cercar onde l'abbia, noi abbiamo intelligenza, moralità, conjugio, natural contentezza. Nel quale primitivo stato, l'uomo non abbisogna di società civile, nè la desidera, nè ci pensa. Non ha egli ancora inventato molte arti, e molte industrie, non ha artificiale ricchezza, non commercio, nè politica; e tuttavia egli non si può chiamar selvaggio, nè barbaro; con pochi bisogni, ha molti, di poche specie, semplicissimi e vivacissimi piaceri. Or da quest'uomo primo partendo, noi potremo seguire il corso di suo sviluppo; e vedremo alla società conjugale unirsi tosto la parentale, e i figliuoli allevati alla loro volta moltiplicarsi; noi li vedremo cacciatori, pescatori, pastori, agricoltori; poscia col pensier filosofico assistendo all'invenzione dell'arti, al loro perfezionamento, osserveremo incominciato uno sviluppo industriale interminabile; allargata la domestica società in società patriarcale, aggiungersi ben presto il vincolo di tribù, più tardi quello di città, più tardi ancora quel di nazione; tutti stati morali, giuridici, felici, perfetti nel loro essere, senza bisogno che vi facciamo entrare

la corruzione, la barbarie, la selvatichezza. Chi negherà che ognuno di questi stati non abbia una sua giustizia propria, una sua propria virtù e perfezione morale, una sua agiatezza, una pace, una felicità? E fino a tanto, che non trascorra il periodo naturale di ciascuno di essi, niuno ha dover morale di accelerarlo, niuno ha dover morale di uscir del suo stato per cercare un altro più avanzato. Non vi è dunque dovere d'entrare nella società civile, prima di quel tempo, in cui se ne manifesta da sè il bisogno, cioè in cui ella si rende (giacchè non è tale per sua natura) necessaria al mantenimento del diritto* (1).

3.*

*Conveniente estimazione dello stato civile,
secondo le cose dette (2).*

Dunque la società civile non è un diritto per sè, ma diventa oggetto di diritto allorché s'avverano certe date circostanze, le

* (1) Quantunque gli storici detti classici non tocchino, in generale, che di quel periodo della storia dell'umanità, che comincia dalla degradazione o va sollevandosi fino allo stato colto, morale e civile, o per saper qualche cosa del periodo anteriore faccia d'uopo cercare gli scritti e monumenti orientali; per qualche traccia confusa delle memorie antichissime rimane qua e là sparso anco ne' greci o romani scrittori. Tali sono le descrizioni dell'età dell'oro, e degli iddii e degli eroi che precedettero sulla terra i semplici uomini. Tacito, nel parlare dell'origine delle leggi civili, per che s'attenga a quelle tradizioni, e riconosca il bene proprio di altre età diverse dalla nostra; benchè inclini anch'esso a veder più nella forza, che nel diritto i primordj delle città e dei regni: « *Vetustissimi mortalium, egli dice, nulla adhuc mala libidine, sine probro, scelere, eoque sine potius aut coercionibus, agebant. Neque praemiis opus erat, quum honesta suapte ingenio peterentur; et ubi nihil contra morem cuperent, nihil per metum vetabantur. At, postquam exui aequalitas, et pro modestia ac pudore ambitio et vis incidebat, provenere dominationes: multosque apud populos aeternum mansere. Quidam statim, aut postquam regum pertaesum, leges maluerunt. Hac primo, rudibus hominum animis, erant simplices* » (Ann. III, 26).

(2) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1914-1916.

quali si sogliono avverare in una certa età, in un certo grado di sviluppo del genere umano. E questa età venne spesso anticipata dalla malvagità umana, che rese precoce il bisogno di ricorrere alla formazione d'una civile consorteria, qual mezzo sicuro od unico di difesa a dar guarentigia de' diritti propri, contro gli attentati de' mariuoli * (1).

Parimente, non è la società civile per sua essenza un dovere etico; ma ella diviene tale, tostochè si fa mezzo necessario all'adempimento de' propri doveri; il che accade pure a certa epoca dell'umanità.

Ingiuriosa cosa e contraria alla storia è dunque il dipingere co' più neri colori tutto quel tempo che gli uomini vissero in istato di società domestica o patriarcale, senza che loro venisse in capo l'associazione civile. Non era ancora la stagione di questa: e fiorivano tuttavia i costumi: la vita degli uomini era semplice; contenta, gioiosa. Quanto gaudi sentimenti! quanti affetti generosi! quanta libertà di cuore e di vita! L'animo non oppresso, nè affaticato dalle pungenti e sordide cupidigie dell'avere, nè straziato dalle ambizioni e dalle invidie, nè smunzolato dalle infinite incizie sociali, nè costretto dalle innumerevoli sociali convenevolezze, che, se fosse veduto cogli occhi del corpo, ci parrebbe un bambino fasciato: dall'immensa natura, di cui allora godea lo spettacolo ravvivante e intendeva il linguaggio sublime, elevavasi alla contemplazione del Creatore con lieto volo, e sentiva d'esser fatto per lui. Chi può posporre il vivere di quel tempo al nostro? Chi negargli o la moralità o il diritto? Ma come quel vivere libero non può applicarsi alle nostre tarde età; così alle nostre tarde età non convien quel diritto; nè perciò dobbiamo inferire che altro diritto non siavi che quello che fa per noi, altri beni che i nostri, altre morali

* (1) In questo parolo si vede la parte di vero che è nella anzidetta sentenza di Tacito intorno all'origine del potere civile: la forza fu una delle cause, e non infrequenti, ma non la sola che ad esso diede occasione e nascimento, come noteremo più a lungo in appresso.

obbligazioni, se non queste, che alle circostanze e condizioni nostre si trovano appropriate * (1).

B)

GRADUATA FORMAZIONE E INCREMENTO DELLA SOCIETÀ CIVILE.

§ 1.

Circostanze che concorrono alla formazione della società civile.

1.*

*Diritto di guerra e di pace, anteriore alla società civile;
e bisogno di difesa esterna, stimolo efficace alla formazione di essa (2).*

Prima della formazione della società civile, la società domestica di forma ristretta con un solo padre, o ampia con più padri sottordinati al supremo (patriarcale), faceva guerra, stringeva alleanza colle altre società o domestiche, o anche civili, che potessero trovarsi al contatto con essa. Così Abramo guerreggia i quattro re (3) (ecco la società domestica in guerra colla ci-

* (1) A noi paiono bella e alta le parole che qui dipingono la vita patriarcale, e poetico il loro concetto, senza che trapassi a' fiori sconforti del poeta di Beccanati nell'Inno ai Patriarchi: col quale non possiamo accompagnarci a desiderar d'esser nati e vivere, piottinato che nel nostro dolce paese, nella selva più selvaggia della California, Cornelio Tacito, il cui avaro o libero petto fu certamente contristato dalla vista di scelleraggini non minori di quella che vide il Conte Leopardi, sguardando a quell'antica e semplice età, non attingeva pensieri e affetti più gentili, ocol facendo parlar l'oratore a insieme poeta Carinzio Materno: « *Nemora vero, et luci, et secretum ipsum, tantam mihi afferunt voluptatem, ut inter praecipuos carminum fructus memorem, quod nec in strepitu, nec sedente ante ostium litigatore, nec inter sordes ac lacrymas reorum, componuntur, sed secedit animus in loca pura atque innocentia, fruiturque sedibus sacris. — Ceterum, felix illud, et, ut more nostro loquar, aureum seculum, et oratorum et criminum inops, poetis et vatibus abundabat, qui benefacta carent, non qui male admissa defenderent* » (Dial. Or. 12).

(2) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1918-1927.

(3) Gen. XIV, 14-16.

vile), e fa un trattato di pace con Abimelech re di Gerara, e con Phicol capo del suo esercito (1); lo stesso fa più tardi Isacco (2), e del pari Giacobbe stringe patto d'alleanza con Labano (3). La società domestica fu talvolta anche più potente e più fiorente della civile in que' primi tempi, a tal che questa temeva di quella. *Recede a nobis* (4), disse il Re di Gerara ad un semplice padre di famiglia com'era Isacco, *quoniam potentior nobis factus es valde* * (5).

Ora acciocchè la società domestica, che per sè poteva fiorire e prosperare, si risolvesse ad associarsi con altre società domestiche in comunanza civile, era necessario una cagione straordinaria.

(1) Gen. XXI, 22-32.

(2) Ivi, XXVI, 29-34.

(3) Ivi, XXXI, 44-53.

(4) Ivi, XXVI, 16. — Noi abbiamo descritti i paesi po' quali i popoli passano dallo stato di natura e quello di società civile nel Diritto individuale 1052-1057.

* (5) Il veder riucontrarsi la società domestica, giunta al sommo di sua possanza, insieme colla società civile, rimanendo pure indipendente l'una dall'altra, è cosa rarissima nella storia, o ben merita l'attenzione anco del letterato. Se a quella poesia pastorale e campestre, che fu detta Idillio, è vero argomento una società innocente, che sia libera da' legami onde l'uomo è fasciato in tanti modi nelle città, ma pur forte di que' vincoli che stringono l'uomo con Dio, o nel consorzio di famiglia; e se è pur bello che il poeta pastorale, porrendo vive e distinte le sembianze dell'innocente famiglia, faccia tuttavia veder quasi indistintamente e da lontano le non invidiabili cose d'un vivere troppo artificiato; certo, che la Genesi è il più perfetto esemplare di tale poesia. Sarebbe poi questione, non da risolversi in breve nota, se l'Idillio è poesia possibile in tutti i tempi del mondo progrediente; s'ella può sorgere o tornare opportuna anco in mezzo a' legami e a' raffinamenti d'una coltura quale è la nostra; se la sempre innocente e saggia natura, studiata sì con la scienza moderna, ma insieme con l'antica fede e semplicità di enore, potesse creare un nuovo e più alto Idillio, come un Idillio più alto di quello de' Greci tentò di creare Virgilio, quando disse (Ecl. IV):

Si canimus sileas, sileas sint Consule dignae.

Le cagioni poteano essere due: 1° la volontà di offendere, cioè di soggiogare altre società, di conquistare, 2° il bisogno di difendersi dall'assalto d'altre società.

La prima di queste due cagioni, qualora non si possa ridurre alla seconda, è per lo più ingiusta; ella dunque non suol prestare un'occasione giuridica alla formazione della città. È qui tutta la storia delle imprese eroiche dell'antichità, delle colonie che andavano a stabilirsi, colla spada alla mano, dove meglio lor conveniva in mezzo a' popoli, cui soggiogavano e in gran parte struggevano.

La seconda cagione, cioè il bisogno di *legittima difesa*, è dunque buona occasione giuridica prestata dagli eventi alla formazione delle società civili primitive * (1).

Ma il bisogno di difesa è di due maniere.

V'ha un bisogno di difesa interna, nella stessa società di un membro verso l'altro, e v'ha un bisogno di difesa esterna di una società verso l'altra.

Nell'interno della società domestica il bisogno di difesa assai raro si manifesta, avendo la natura dato a tutti i membri sufficiente guarentigia nelle scambievoli loro affezioni naturali, e in ogni caso nn tal bisogno non può essere occasione di stabilire un'associazione civile.

Nell'interno della società civile, si manifesta certo il bisogno di difesa di un membro verso l'altro; ma essendo la società

* (1) Così l'altrui soperebberia da una parte, e il timore dall'altra, può esser fonte di bene, e stimolo a benefiche istituzioni; chè, grazia a Dio, non tutte le soperebberie son fortunate, come vorrebbe il misantropo, nè tutti i timori son brutti o ingiusti o improvvidi e inerti. Finchè duri l'umanità, ove sarà offesa contro a' diritti di molti, ivi sarà sempre tendenza degli offesi ad adunarsi e stringersi insieme. Ed è da tali adunamenti (si chiamino essi congiure o sette o combriccie o società) che si dee guardare il governo della società civile: den non infrangere i diritti altrui, oltrè che per giustizia, anco per non suscitare nel suo seno minori inimichevoli società, che a poco a poco crescendo minacciano la maggior società destinata a guardare i diritti tutti e di tutti.

civile già formata, esso è uno stimolo ai cittadini di perfezionarla, d'istituirla. Lo stesso dicasi del bisogno di difesa esterna, d'una società civile verso d'un'altra.

Rimane che lo stimolo efficace e giuridico, che già mosse i padri di famiglia ad aggregarsi in civil comunanza, sia stato il bisogno di difesa esterna della famiglia, il bisogno di difendero le proprie famiglie contro ad altre famiglie potenti, o contro una società civile precedentemente stabilita.

In fatti lo stabilimento d'una società civile dovette chiamare lo stabilimento d'altre simili: senza di che le famiglie disgregate sarebbero soggiaciute al pericolo di venir malmenate, o soggiogate dallo famiglie aggregate in civil consorzio, per la loro aggregazione rese prevalenti.

Consegue, che a misura che il pericolo di soffrire danno ne' beni o nella libertà si veniva formando e scintivasi più grande e più costante, i padri più fortemente dovessero stringersi insieme e più stabilmente.

Dico più *costante*: perocchè se il bisogno di difesa esterna è passeggero, non è stimolo sufficiente a costituire a pieno la società civile, che è un'aggregazione perpetua delle famiglie * (1).

Quali adunque sono le circostanze di fatto, in cui il pericolo e il conseguente bisogno di difesa è veramente costante, atto perciò a spignere gli uomini a contrapporvi uno stabilimento

* (1) Anco qui appare beneficio che spesso la Provvidenza ci porge nel suscitare o mantener contro a noi i nemici. Quante persone o quante nazioni cadute, avrebbero cessata la ruina se avessero avuto un nemico a tempo, o se il loro nemico fosse stato più perdurante nell'offesa! Chi non lamenta il disciogliersi della troppo breve Lega Lombarda per la troppo presta cessazion del comune pericolo, dopo la vittoria di Legnano? Troppo frequente è dell'uomo voler godersi in ozio i frutti di tutto ciò che gli parve vittoria, o compiacersi nel passato più che provveder per l'avvenire, e nell'ozio o nel vano compiacimento dissolver le proprie forze, e ristare per poi indietreggiare o cadere. Non a caso il Signore viene educando in mezzo ai nemici Israele nel deserto, e a forza di nemici lo accote e lo fa raccorgersi quando annichilisce e a' pravi ozi s'abbandona nella Palestina.

pure di costante difesa? E quali sono le circostanze che presentano solo de' pericoli momentanei, e che provocano solo accozzamenti e aggruppamenti temporanei, senza l'unione stabile e perpetua delle famiglie?

Due circostanze sono da considerarsi: 1° una violenza conquistatrice o dominatrice; e 2° accidentali ostilità tra famiglie.

Vediamo in entrambi questi accidenti, quando si producano circostanze di continuo pericolo, e quando si producano circostanze solo di pericolo istantaneo.

2.

Violenza conquistatrice o dominatrice (1).

Qualora si leva un violento a sommettere gli altri uomini al suo potere, si fa sentire lo stimolo d'unione sì dalla parte del violento, che non può assalire le masse da sé solo, e sì dalla parte de' violentati, che si apparecchiano alla difesa.

I. Supponiamo che il violento trionfi.

In tale evento egli non mette in piedi una società civile, ma una signoria. Pure incontanente, dietro alla signoria, corre per necessità qualche forma di società civile.

La civil società così istituita riesce tanto meno perfetta, quanto più domina in essa l'elemento signorile.

La società civile che nasce dalla conquista, è formata o da soli conquistatori, o da essi e da' conquistati.

Solo in quest'ultimo caso ella acquista una buona forma; perchè egli è questo il caso, in cui l'elemento signorile men prevale, meno assorbe l'elemento sociale.

La società civile si costituisce da' soli conquistatori quando il popolo conquistato si tiene schiavo, o si divide e sparpaglia privo di diritti civili.

Allora, se la servitù è tale da rompere anche i legami domestici, lo stato giuridico del popolo vinto torna ad essere *stato*

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1928-1939.

di natura, come pur troppo si vede e si vide più volte in sulla terra * (4).

Che se la signoria de' conquistatori pesa sopra i conquistati con un grado di minor oppressione, è da considerarsi lo stato del popolo vinto al tempo della conquista. O egli si trovava in istato di società domestica o di tribù, o già in istato di società civile.

Nel primo caso, egli è lasciato nello stesso stato giuridico di famiglia e di tribù, nel quale si ritrovava prima della conquista, ma la famiglia stessa, e la tribù è schiava de' vincitori. Tale fu lo stato del popolo Ebreo in Egitto quando pesò su di esso l'impero del Faraone Amenofe. I capi della tribù e delle cognazioni, e i padri di famiglia il governavano.

Se poi il popolo conquistato è già, al tempo della conquista, ordinato a *società civile*, allora la signoria de' vincitori ha due gradi; o ella distrugge affatto ogni *vincolo civile* tra le famiglie del nuovo popolo, o lo lascia in istato di *società domestica*.

Orvero, se la signoria è più mite, il popolo conquistato mantiene qualche società civile, anzi si lega fra sè con più stretti vincoli; e conserva tutte o in parte le sue leggi, i suoi costumi, la sua religione; solo manca del supremo potere civile. Rimane dunque fra questo popolo soggiogato qualche rudimento di *società civile*, ma di una *società civile* serva e non libera; di società civile diversa da quella che fanno fra loro i conquistatori.

Le conquiste degli antichi popoli d'Oriente presentano tutti questi diversi gradi di signoria e di servitù corrispondente: il popolo vinto talora è al tutto disciolto, non più sussistendo di lui che individui (schiavi); talora rimane diviso in società domestica (schiava); talora anche resta unito in *società civili* imperfette (schiave).

* (1) Qual vergogna a pensare che oell'America Spagnuola molti padrooi cattolice tengono io tale obbrobriosa servitù noo piccola moltitudine d'uomioi e doone, e si studiano dirigeroe gli accoppiameoti noo secondo le saote leggi della famiglia e dell'oonetà, ma solo a procreazione di chi possa lavorare a pro' di spietati padroni.

Gli Ebrei in Babilonia si trovavano in quest'ultimo caso * (1).

La ragione poi perchè il popolo conquistato veniva così sottoposto ad una maggiore o minor servitù, si era, che quelle conquiste erano fatte da *famiglie* dominanti, non da *società civili*, quindi esse tendevano a stabilir *signorie*, e non *società*; perocchè la famiglia (2) trae seco signoria, e la società civile trae seco società. Ogni qualvolta la famiglia conquista, i conquistati rimangono servi.

* (1) Difficile a pensare, ebe un popolo già stretto in civile società precipiti in uno stato così misero, senza prima trapassar per una serie di colpi che oo lo facciano meritovolo. Ma nella sventura, avanzi non piccoli di antiche virtù, e dignità di gloriosa memoria, o dolore dell'onta fatto più squisito dalla stessa colpevole raffinatezza de' costumi, e sopra tutto umiltà di preghiera o sospiri alla divinità dapprima obbliata, possono non solo occitare per tal popolo un'alta compassione, ma nel popolo stesso così prostrato creare nuove virtù, nuove forze, nuove forme di letteratura, e massime di poesia nobilmente grava a melanconica. Tale fu appunto degli Ebrei, che nella loro cattività alzarono così piatosi lamenti, o ce ne lasciarono un sacro volume, dove è scritta la storia di quante mai possono essere sciagure e guai e ruina di regi e nazioni. I Greci, soggiogati da' Romani, dopo le prime vendette o offensivoi del vincitore, poterono, avere una sembianza di stato civile ancor più tollerabile di quello degli Ebrei; poterono in qualche modo contonar la loro letteratura, anzi imporre, come dice Orazio, con essa le leggi a' loro signori. Ma con tutto il lor sentimento di patria e di libertà, encomiato da antiebi e moderni, essi non ci lasciarono neppure un componimento che s'avvicini alle sublimi lamentazioni de' Profeti. S'accomodano a poco a poco a' lor vincitori, li lodano a li esaltano con parola e scritto, si piacciono vanamente d'esercitar sopra loro l'efficacia di pedagoghi; e quando entrano negli uffizj e nelle somme magistrature di Roma, non ci accorgiamo ebe egliu sien Greci, se non al nome. Non fra essi un poeta, che abbia nulla del dignitoso dolore di Geremia: non un magistrato, ebe serbi qualche tratto del dignitoso carattere di Daniele. Tanto è vero, che profondo sentimento di Religione è il più benefico e costante amico di poesia e di amore alla patria.

(2) La famiglia è certamente società a signoria insieme; ma come società è limitata e non può estendersi che per un solo mozzo, per generazione; la signoria può stendersi senza limite.

Che se consideriamo la società civile in quant'è formata da' vincitori tra loro, è anch'essa meno perfetta secondo che più domina l'elemento signorile e domestico in essa, e più questo assorbe e ingoia l'elemento sociale.

Ha qui luogo di nuovo la distinzione tra famiglie conquistatrici e individui conquistatori.

Nell'Oriente, dove la famiglia era costituita pienamente, ella, conquistando, senza sciogliersi produceva imperj, ne' quali quasi tutto era signoria; pochissimo era società.

L'opposto è il fatto delle Colonie. Questi nnioni di giovani seapoli, associati all'impresa di fondare una città dove lor meglio attalentrasse, non traendo seco l'elemento famigliare, incominciarono dalla fondazione della stessa società civile; quindi i loro stabilimenti (fosser pure capitanati da un solo) erano sempre *repubbliche*, cioè vere e mere società. Poscia tali avventurieri avevano bisogno di mogli, le quali essi dovevano trovare nel popolo conquistato. Non poteano dunque nè distruggere, nè tenere schiavo questo popolo, ma doveano seco associarlo. Ma nello stesso tempo non poteano fidarsi di lui; perocchè, ov'egli avesse potuto levar la testa, n'avrebbe certamente cacciati i violenti ed ingiusti stranieri. Il timore del popolo conquistato dovea durar lungamente nelle colonie stabilite: quest'era una eagion permanente di timore, un pericolo costante. Il quale timore non si diminuiva e cessava se non per la mescolanza de' sangui, e per gli assalti de' nemici comuni, contro a' quali il popolo conquistatore, e il conquistato misto insieme, guerreggiava ben presto una stessa guerra, difendeva una stessa causa di comune difesa, dava e ricevea ripetuti pgni di fratellanza.

Nelle quali circostanze s'avverava quello stimolo di bisogno perpetuo, che, come dicevamo, è necessario acciocchè gli uomini s'inducano a formare vera società civile, co' earatteri di stabilità e di perpetuità; stimolo che non è egualmente necessario a conservarle, dopo che son già formate.

II. Abbiamo supposto, che gli assalitori trionfassero, ed

è ciò che quasi sempre avvenne nell'antichità. La ragione di que' successi è manifesta. Chi assaliva era preparato, e chi dovea difendersi trovavasi sprovveduto, confidente nella tranquillità, e dalla naturale e abituale inerzia avvezzo alla pace, intorpidito. Tuttavia facciamo ora la supposizione contraria, quella d'una vigorosa e trionfante difesa. Abbiain già qui un primo stimolo all'unione delle famiglie; ma la costanza di questa unione dipende dalla lunghezza dell'ostinazione della guerra, o d'altri sempre nuovi pericoli sopravvenienti. Se l'unione necessaria fatta per mantenere la propria libertà ed incolumità dura lungo tratto di tempo, può ben avvenire che piaccia di conservar quell'unione anche finita la lotta. Orvero durante la lotta (il che è più facile), l'ambizion di qualche capitano fortunato e destro, può farsi signore o capo civile; e finalmente, anche la gratitudine del popolo può desiderare suo capo e reggitore colui che più volte l'ha salvato dallo sterminio guidandolo alle battaglie. Così la famiglia degli Asmonei rimase alla testa del popolo ebraico, dopo le lunghe e gloriose guerre da essa sostenute a difesa della religione e della patria * (1).

* (1) La gratitudine del popolo per insigni beneficj a lui conferiti, fu di certo non poche volte origine di moderata signoria, quale era quella de' così detti eroi, la cui imagine si può vedere fedelmente descritta nel Teseo di Plutarco. Raro è tuttavia, che nella famiglin così nobilmente pervenuta a signoria si continuino a lungo le schiette virtù de' primi fondatori, come pur troppo fa fede, con tante altre cose, la casa stessa degli Asmonei. Ed è questo, io penso, che fece dire a Dante (Purg. VII, 121-123):

Rade volte risurge per li rami

L'umana probitate; e questo vuole

Quei che la dà, perchè da lui si chiami.

Parrà a prima vista la dantesca sentenza opporsi alla sentenza Oraziana:

Fortes creantur fortibus et bonis,

e a ciò che fu detto della morale efflorescenza de' generanti (pag. 694 o segg.). Ma ove si noti che Dante parla di regnatori, o insieme si ponga mente non solo all'indole d'ogni umana istituzione, ma anche ai pericoli che minacciano sempre più la reggia col crescer del lusso o della potenza, o all'ingonita piega della enervata umanità che pur non possa tenere a lungo un potere

Accidentali ostilità tra famiglie (1).

Quando si metta da parte il caso della conquista prodotta da passione di dominio o da bisogno di sussistenza, lo stato ordinario delle famiglie conviventi è di pace, e sono rare eccezioni le ostilità; le quali s'accendono per accidentali motivi per lo più fra giovani, per insulti, gare, amori.

I quali motivi non sogliono che produrre guerre di breve tempo, e quindi non sogliono essere stimolo sufficiente a formare le costituzioni civili, che dimandano perpetuità.

Tuttavia sogliono produrre alleanze ed associazioni temporanee, che sono rudimenti, e quasi tentativi che fa la natura per produrre la civil società.

Questa comincia poscia da uno sbizzo imperfetto, e viene maturandosi a pieno col tempo, se qualche accidente straordinario, dandole una spinta, non la porta più presto a maturità.

§ 2.*

Tempo in cui le società civili sono ancora imperfette (2).

La costituzione della civile società rimane imperfetta per tre ragioni:

1° o perchè le manca la *perpetuità*, non è costituita come istituzione che dee durare in perpetuo;

qualunque, senza trascorrere agli abusi; si potrà trovar modo a conciliare la due esistenze. Del resto, anco in mezzo agli abusi de' rampolli degonari, anche dopo il cacciamento della degonere famiglia, dura fedele e intemerata la memoria de' primi benefattori nel popolo che da un filo sono è condotto a ben distinguere; considerasi, per esempio, quanto spesso e in che splendida luce, a' tempi della più larga ateniese libertà, compaia la sembianza di Teseo ne' tragici, e segnatamente nell'*Edipo a Colono* di Sofocle, e nelle *Supplici* di Euripide, dove l'eroe Ateniese sostiene col dignitosamente l'ufficio di vendicatore della religione de' sepolcri.

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1940-1943.

(2) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1943-1955.

2° o perchè le manca l'unità;

3° o perchè le manca la *totalità dei poteri*. Consideriamo tutte e tre queste imperfezioni.

1.°

Mancanza di perpetuità del potere governativo.

Negli esordi delle nazioni, dove non ebbe luogo quel permanente bisogno di difesa che dicevamo, l'unione delle famiglie in positive associazioni sotto un potere governativo giunge assai tardi a conseguire il carattere di stabilità e di perpetuità. Rimangono le famiglie in una cotale condizione mezzana fra lo stato di famiglia e quello di società civile, e vacillano fra l'uno e l'altro: allora appariscono de' cotali saggi o abbozzi di società civile, secondo i bisogni accidentali, che cessano, e poi di nuovo si riproducono.

Nella storia del popolo Ebreo noi veggiamo questo periodo essere stato quello de' *Giudici*, eletti a tempo secondo i bisogni del popolo. Se non v'aveano nemici esterni a tomersi, le famiglie discendenti da Giacobbo e le tribù, convivevano, senza un governo comune* (1).

* (1) Durante questo tempo, in cui la spontanea volontà del popolo par che a decidere le proprie controversie ricorresse a chi più gli ispirava fiducia, veggiamo anzi una donna, la profetessa Debora, profferire i giudizj, come appunto più volte avvenne, in tempi non molto dissimili da quelli de' Giudici d'Israello, nelle tribù germaniche, dalle quali sole, con uno sguardo forse troppo parziale, alcuni vogliono derivare quel culto d'onore alla donna che poi trapassò nella poesia cavalleresca del medio-evo. *Et sedebat, dico della onorata donna il sacro volume, sub palma quae nomine illius vocabatur, inter Rama et Bethel in monte Ephraim: ascendebantque ad eam filii Israel in omne iudicium* (Jod. IV, 5). Il cantico poi di esultanza per la vittoria riportata contro Sisara, dov'ella non si chiama che col bel nome, *Debora, MATER in Israel* (V, 7), e i propri compagni appella i *primi d'Israello, PRINCIPES — qui ascenditis super nitentes asinos, et sedetis in iudicio* (9, 10), in opposizione a' nemici, che son detti *REGES Canaan* (19), accennan una gente benchè avviata a civiltà, ma non molto lontana ancora dallo stato patriarcale, venuta alla prova con signorio già potenti.

Simile stato di società civile imperfetta per mancanza di continuità e di permanenza fu pur quello delle nazioni germaniche prima che si stabilissero in sulle terre dei Romani. Eleggevano un capo alle imprese guerresche: finite queste cessava ogni comune governo, e le famiglie o i gruppi di famiglie tornavano a vivere in istato di società domestica, o di tribù, che non è che l'agnazione associata, una società domestica artificiale (1).

2.*

Mancanza d'unità del potere governativo.

In quel periodo di tempo, nel quale le famiglie o tribù coesistenti (date le circostanze descritte) vanno laboriosamente maturando il parto della civile associazione, compariscono de' saggi di associazione imperfetta anche per questo, che il governo che si va istituendo è ancor privo di unità.

Nell'accennato periodo del popolo ebreo, che precedette l'istituzione de' re, il potere civile apparisce diviso. Già collo stesso testamento di Giacobbe fu diviso il potere, avendo il Patriarca conferita la primogenitura a' figliuoli di Giuseppe, il sacerdozio a Levi, ed a Giuda l'imperio (2).

Egli sembra che la primogenitura conferita a Giuseppe, e l'imperio conferito a Giuda, sieno stati semi o principj di unità che il patriarca morente metteva tra' suoi figliuoli. La primogenitura doveva esser principio di unità fin a tanto ch'essi e i loro discendenti si conservassero in istato di tribù, in cui si mantennero durante i centonovantanove anni passati in Egitto dopo la morte di Giacobbe, nel qual tempo probabilmente Giu-

(1) Lo stato di tribù differisce da quello di società civile, perchè il potere riconosciuto nella tribù non si limita al regolamento della modalità de' diritti, come fa il potere governativo nella società civile; ma il capo tiene luogo di padre comune ed esercita un dominio ad imitationem del paterno. I legami sono quelli dell'agnazione, e di quel puro si distingue la tribù dalla società civile. Il rispetto e l'obbedienza che si presta al capo della tribù si riferisce al padre defunto, oh'egli rappresenta.

(2) Paral. V, 1.

seppè e la sua stirpe prevalse. L'impero dovea essere altro principio di unità, che era per svilupparsi più tardi, quando si ordinassero a stato di perfetta società civile, mediante l'elezione de' re, ben preveduta da Giacobbe, e poi da Mosè, che cinquecento anni prima scrisse la legge del futuro regno (1). Il sacerdozio poi era principio d'unità permanente; che dovea unire tutti i discendenti d'Israello in qualsiasi stato sociale essi si ritrovassero (2).

Durante il tempo de' Giudici, non era ancora formata l'organizzazione de' poteri; eccetto quella del sacerdozio stabile nella tribù di Levi, il qual suppliva agli altri poteri qualora essi mancavano; talora poi questi s'organizzavano temporaneamente secondo i bisogni.

E qui non par necessario osservare, che l'unità della mente sociale e del potere governativo, di cui parliamo, non è unità

(1) Deut. XVII. — L'aver Giacobbe diviso tra' figliuoli la primogenitura, l'impero, ed il sacerdozio, è già un gran passo verso lo stato di società civile. Perocchè, secondo le tradizioni domestiche, questi poteri soleno essere compresi nella primogenitura: giacchè oltre il raccogliere tutta o una parte maggior d'eredità, il primogenito esercitava il sacerdozio delle case, ed a lui passava una parte dell'impero paterno. Ora Giacobbe tolse alla primogenitura (base della tribù) le sue attribuzioni principali, quella dell'impero e del sacerdozio, e così mise, coll'allargare i vincoli della società domestica e tribunizia, le basi o i semi della civil società. Alla primogenitura non restò più che il diritto di aver nell'eredità una porzione doppia; e Mosè cinque secoli dopo restrinse ancora l'autorità paterna colla legge, che divideva al padre il trasportare la primogenitura in un figliuolo che non fosse veramente primogenito (Deut. XXI, 16, 17). Prima che entrassero di fatto in esercizio i leviti, i primogeniti esercitarono ancora il sacerdozio (Exod. XIII, 2. XXIV, 19; Num. VIII, 16); ma Mosè ben presto introdusse il levitico sacerdozio secondo le disposizioni testamentarie d'Iernele. Così la società di famiglia e di tribù si andava modificando, e perdeva di forza e di strettezza a profitto della società civile, che veniva comparendo. — Mosè diminui pure notabilmente l'autorità paterna anche quanto al diritto di castigare i figliuoli (Exod. XXI — Lev. XX — Deut. XXI, 18-21).

(2) I maestri uscivano per lo più dalla tribù di Simeone.

materiale, ma formale, di modo che i poteri anche divisi fra molti hanno unità, quando sieno ordinati con tali relazioni fisse e dipendenze, che una riesca sempre la loro azione complessiva.

3.

Mancanza di totalità de' poteri.

Finalmente in quel tratto di tempo che l'umanità impiega a passar dallo stato di società domestica a quello di società civile a pieno formata, la storia ci presenta de' saggi di società tra le famiglie, che non hanno piena forma di civil società, perchè non fu attuata che una parte di quel potere che è essenziale alla civile società.

Quando Mosè ed Aronne ricevettero l'incombenza di condurre il popolo fuori dall'Egitto, essi non avevano occupato ancora la pienezza del poter civile; ma solo il comando *militare*, e la rappresentanza *politica* in faccia agli Egiziani.

Ben presto Mosè divenne il *giudice* de' dissidj del popolo. Egli allora prese possesso d'un altro ramo dell'autorità civile; e il bisogno del popolo fu lo stimolo che fece riconoscere la sua autorità giudiziale, la qual non era altro che l'esercizio d'un pubblico beneficio * (1). Più tardi fu *legislatore*. Quando elesse

* (1) Nelle stesse moderne società civili, quanto tempo dovete passare, innanzi che il governo traesse a sè e avesse pienamente in sua mano il poter giudiziale? Come fosse ancor debole questo potere a' tempi di Dante, ne fan testimonio la avventura di quel Ghino di Tacco, che è ricordato nel canto sesto del Purgatorio, e in una novella del Boccaccio; che nava cortesia di gran signore e fierezza imputita di masnadiere; che a vendicare un suo fratello fatto morire per ladroncel con sentenza di Boninoasa, ammazzava questo giudice nel suo tribunale in Roma, e ne portava seco la testa recisa a vista di milla; e che poi rispondeva a Papa Bonifazio VIII, essersi dato all'arte della rapina, per aver copia di esorcizare la virtù della liberalità. Vero è tuttavia, che oltre alla debolezza del potere governativo, a tardare l'esercizio della giustizia punitrice concorrevano la prepotenza signorile, la corruzione de' magistrati, e una perfida politica, come può vedersi nella bella storia della

i principi, i tribuni e gli altri capi del popolo, fece uso dell'autorità di *constituere i magistrati inferiori* (1).

Ma colla sua morte, il suo potere cessò, e Giosuè non fu più che un capitano. I giudici che gli succedettero ad intervalli, esercitarono uffizi vari secondo i bisogni. « Tali giudici, dice un dotto scrittore, intimavano le guerre, comandavano l'esercito, • conchiudevano la pace, nè erano questi i soli, o i principali • loro negozi: alcuni non fecero nulla di questo, come Iair, • Ibzan, Elon, Abdon, Eli, e Samuel. Erano dunque amministratori della potestà suprema, esercenti i diritti di maestà; • davan comandi, ma privi dell'autorità di far legge, e di levar • tributi; onorati, ma senza alcuna distinzione esteriore, senza • alcun privilegio; nè già trasmettevano a' posteri la lor dignità, • ma provvedevano senza emolumento alcuno al bene pubblico, • acciocchè il comune fosse salvo, la vera religione conservata, • e fosse Dio il solo re in Israele (2). Nè tampoco tutti furono • reggitori dell'intero comune; ma più d'essi presedettero a • sole alcune tribù » (3).

§ 3°.

Considerazioni sul tempo d'intervallo fra la società domestica e la civile (4).

Il periodo di tempo, nel quale l'umanità lottò seco stessa per uscire dalle angustie della domestica società e rallargarsi in civile comunanza, attirò assai poco finora l'attenzione de' filosofi; i quali non sembrano essersi accorti della suprema importanza

legislazione di Ederico Schlopp (Vol. II, capo IV), dove si toccano i celebri processi giudiziali fatti a Corradino, a Dante Alighieri, al Conte Carmagnola, a Ciccio Simonetta, a' baroni congiurati di Napoli, e a Cosimo il vecchio de' Medici.

(1) Exod. XVIII, 25, Deut. I, 15.

(2) Jud. VIII, 22-23.

(3) Jahn, *Archeologia biblica*, § 216.

(4) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1956-1958.

di meditare questo tratto di tempo, in cui si opera insensibilmente il passaggio dall'uno all'altro stato. In quella vece si contentarono di considerare lo stato di società domestica, e quello di società civile, come se fossero appariti d'improvviso, pienamente compiuti e formati * (1); si limitarono ancora a considerare il fatto della società civile quale esiste nella nostra Europa, sperando di rinvenirne facilmente la cagione e l'origine in una ipotesi dell'immaginazione filosofica.

All'incontro il fatto complicatissimo delle nostre società non si può intendere, nè spiegare, nè giudicare, se non si medita istantaneamente, profondamente quel lento e variato lavoro della natura umana, col quale questa, impiegandovi molti secoli, il produsse. In somma non si dee trarre la teoria della società dall'uovo non fecondato della mera idea che sta nella mente; ma è la storia quella che co' suoi svariatisimi accidenti somministra le condizioni e i dati positivi, i quali, cangiati dalla mente in condizioni e dati possibili, diventar possono materiali acconci a costruire la teoria.

Intanto noi possiamo cavare da ciò che abbiain detto alcune conseguenze, le quali dimostreranno e possibile e oltremodo importante lo studio storico di cui parliamo.

* (1) Non solo nella storia delle società civili, ma ancor in quella delle scienze, e delle lettere e delle arti avviene più volte, che l'intelletto ama l'opera molto più facile del contemplare gli stati spicati e distinti di una cultura qualsiasi, piuttosto che l'opera, talora difficile, del cercare il nesso che li lega insieme nel loro non piccolo intervallo, e di cogliere le cause e le successive gradazioni che li prepararono e maturarono. Nel porgere, p. es., la storia delle lettere italiane, certamente tutti i maestri formano l'attenzione de' giovani sulle eleganze de' cinquecentisti, e sullo esagerazioni de' seicentisti. Ma quanto pochi insegnano loro a cogliere in quelle troppo ammirate e spesso pagane eleganze il seme delle future esagerazioni! quanto pochi fanno avvertire la storia di quegli artifizi che già appariscono in non poche frasi e concetti del Tasso, e via via crescendo finiscono nelle tumidezze del Marini, e degli altri appresso, poeti e prosatori, ancor più esagerati di lui.

*La società civile passa per una serie di stati informi
allo stato di piena formazione (1).*

La prima si è, doversi riguardare come un errore il credere che fra la società *domestica* e la *civile* nulla vi sia di mezzo.

Oltre la società *patriarcale*, che è una società domestica ingrandita, nella quale più padri e più famiglie ubbidiscono al progenitore vivente; vi ha di mezzo la *tribù*, che, come l'abbiamo definita, è « una società patriarcale artificiale, formata entro una stessa agnazione » ossia è una finzione di società patriarcale, che hanno tra loro i cognati e gli agnati (2).

Ma oltracciò si può concepire una serie lunghissima di società civili informi, per le accennate mancanze essenziali 1° di perpetuità, 2° di unità, 3° di totalità di poteri (3). Così pure si dee dire informe una società civile-serva, mancando essa della supremazia, essenzial carattere d'una perfetta società civile.

Finalmente, acciocchè la società civile abbia almeno, quanto all'essenza e all'integrità (4), attinta la piena sua costituzione, si richiede di più, ch'ella, oltre tendere di fatto, e per istintivo movimento, a regolare *unicamente* la modalità di tutti i diritti a comune vantaggio, sia pervenuta altresì a formarsi « la chiara coscienza di questo suo ufficio, e, dopo ciò, anche a ri-

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1959-1962.

(2) Altrove ho dimostrato che la cognazione giuridica esiste lo ostenta fino a tanto, che « i cognati hanno la memoria od il sentimento della loro cognazione alimentata dalla consuetudine di trattarsi come cognati ». Questa indicazione era qui necessaria per spiegare come tutti gli uomini non si concepiscano per una tribù sola, benchè siano tutti proceduti da un solo primo padre.

(3) La mancanza di organizzazione stabile ferisce ad un tempo tutte e tre queste condizioni, cioè la perpetuità, l'unità e la totalità de' poteri.

(4) Si potrebbero distinguere le parti essenziali dalle parti integrali della civile società; ma noi non vogliamo qui entrare in una distinzione sottile, di cui non abbiamo bisogno a fare intendere chiaramente il nostro concetto.

conoscerlo come legge scritta fondamentale ». Questo è quello che aspettiamo dalle età future.

Intanto facciamo accorti i nostri lettori, che, se ciò è vero, vero dee essere altresì, che la società civile non può attingere la sua piena e perfetta costituzione, se prima la filosofia della politica non ne abbia presentata alle menti la teoria; se questa coll'analisi non abbia separati i vari elementi nelle umane società tramescolati, e a ciascuno di essi attribuita la propria legge giuridica; se, dividendo colla più scrupolosa ed assidua diligenza specialmente ciò che spetta all'elemento *sociale* da ciò che spetta all'elemento *signorile*, e ciò che spetta all'elemento *sociale-civile* da ciò che spetta ad altri *sociali* elementi, non sia pervenuta a stabilire con inconcussa evidenza, che « il regolamento supremo-necessario della modalità di tutti i diritti de' sozi » è l'oggetto unico ufficiale della civil società. Questo netto principio noi lo scriviamo ne' libri: or da' libri dee passare nelle teste de' popoli: da queste nelle loro costituzioni: ma tutto ciò non può essere che l'opera del tempo, che pur s'affretta, e della probità e della civile sapienza de' legislatori non meno che di quanti amatori sinceri vanta la patria e l'umanità * (1).

* (1) Ogni scrittore o artista, che riesca a far concepire più altamente un diritto qualunque, e il dovere che lo genera, e massime que' doveri che sono i più preziosi tra i diritti; o che invogli e persuada a dimettere a sacrificare generosamente pel bene di tutti quelle mere modalità de' diritti, l'insistere sulle quali è un vero ospeicorio dell'egoismo, si porrà nella schiera di questi amatori della patria e dell'umanità. Anco la letteratura è obbligata a furar questo nobile ufficio, lasciando da parte per sempre tutte le prove d'una vana retterica. Che bel campo, p. es., e tutto nuovo s'apre alla poesia drammatica, il cui difetto ci rimproverano così spesso e così spietatamente gli stranieri! Non è più il tempo di presentar con furiosa tragedia i delitti de' governanti a sguinzagliar contro di essi gli odj de' popoli; dell'odio ce n'è già tanto che basta; e non è troppo a temere che risorgano i Tiberj e i Neroni. Qual ch'è a temere si è che discolgansi affatto i legami tre governanti e governati; e il nuovo compito del poeta è porgero in bisogno lume, senza adulazioni e fallacia, virtù schiette e cristiane che ammigliorino

*L'ostacolo principale alla formazione della società civile
è l'egoismo della famiglia (1).*

Il maggiore ostacolo che trovi l'umanità a consociarsi perfettamente in comunanze civili d'un modo pacifico, si è l'*egoismo della famiglia*.

Quest'egoismo è il male della società domestica, giacchè ogni società, ogni istituzione umana ha il suo male proprio, caratteristico.

La società domestica è fondata sulla *signoria* del padre. Il concetto della *signoria* paterna s'imprime profondamente dalla

gli uni a gli altri, gli uni cogli altri riconoscono durevolmente. Pochi di sono, vedemmo i concord e veramente degni omaggi di tutta l'Italia al feretro di Alessandro Manzoni. E quale è il merito vero di lui, se non l'aver in tutte le sue opere, e col più fedele proposito, tentato di spogliar la letteratura della forma e del concetto pagano, e aver col Cristianesimo ravvicinati i cuori de' fratelli? E perchè quell'opera benedetta non verrà continuata nella letteratura, e nelle altre discipline, e specialmente nelle scienze giuridiche e politiche? alle quali tutte resta pur tanto da scuotere del paganesimo che loro s'appressa da troppo ammirati cinquecentisti, i quali piuttosto che continuare al tutto italiano lavoro si ben cominciato da Dante Alighieri e da Dino Compagni, amaron, indietreggiando, foggarsi ai concetti, alle frasi, e perfino al giro a suono di periodo d'una età che non può più ritornare? — Quando sia così imitato, il poeta milanese potrà volgere gli occhi consolati all'Italia, e gioire che sia attuato e divenuto popolare quel suo grido pietoso:

*Tutti fatti a sembianza d'un Solo;
Figli tutti d'un solo riscatto,
In qual ora, in qual parte del suolo
Trascorriamo quest'aura vital,
Siam fratelli: siam stretti ad un patto:
Maledetto colui che l'infrange,
Che s'innalza sul fiacco che piange,
Che contrista uno spirito immortal.*

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, 1963-1971.

natura nelle menti de' figliuoli; il concetto d'una *società artificiale*, qual è la civile, non l'hanno a principio; poscia si traccia nelle menti languidamente, e vi riman lungamente in uno stato irreflesso e senza coscienza. Quindi tutti i membri della società domestica operano naturalmente secondo il tipo che più vivo hanno in mente, quello della *signoria*; lo sviluppo di questo principio si riduce ad accrescere la signoria della casa: così dalla famiglia, come abbiám veduto, escono gl'imperi, e i governi dispotici.

L'amore di famiglia è d'un'indole propria, diverso immensamente dall'amicizia. Questa fa che l'amico dimentichi se stesso, sollecito sol dell'amico; per l'amore di famiglia, l'uomo non dimentica se stesso, ma confonde seco gli altri.

L'amor di famiglia è anco diverso dalla *benevolenza sociale*, per la quale l'uomo vuol bene al corpo collettivo, di cui egli è parte, in vista del vantaggio che ne ridonda a sè, fa un calcolo d'interesse: l'amor di famiglia non è calcolo, ma semplice istinto di natura.

Per l'amore di famiglia tutti i consanguinei che ne sono membri formano una *sola persona di sentimento*; è un sentimento unico, a cui vien poi dietro pedissequo e ministro anche un calcolo intellettivo: l'amor di famiglia, in una parola, è l'amor proprio di ciascuno esteso e rinforzato; è un amor proprio risultante dalla fusione, che nel sentimento vien fatta, di ciascuno di molti amor-proprij, e reso oltracciò superbo ed audace dalla coscienza che ha ciascuno della forza di molti, diretto da un'unica idea, quella di signoria (1). Quindi gli schiavi furono considerati sempre dagli antichi come parte della famiglia: e pochi, prima di noi, sono stati coerenti nell'insegnare che la pretesa società *erile* non è società, anzi

(1) Noi descriviamo la famiglia qual è per sè nel genere umano. A torto ci si opporrebbe la famiglia qual è formata ed educata nelle società nostre civili. In tali famiglie si deve distinguere un gran numero di sentimenti stranieri a quelli propri della famiglia stessa.

fu generalmente trattata nel Diritto sociale-domestico * (1)

Nella famiglia dunque si estinguono le affezioni universali (l'umanità) in ragione dell'intensità in cui s'accrescono le affezioni di sangue: il cuore umano si restringe e raggomitola: e quant'è più angusto il novero de' membri componenti la società domestica, tanto è maggiore il numero degli stranieri verso cui quella suole essere ingiusta (2); e se è ingiusta in minor grado, è solo perchè possiede minor quantità di forze, colle quali esercitar l'ingiustizia.

Quest'angustia della società domestica fu sentita sì fattamente da Cicerone, che il grand'uomo non seppe trovare l'origine della *giustizia*, se non nel maggior dilatamento della società, di cui ella è una forma sì ristretta. Degno è d'aversi presente quel luogo, dove egli esprime forse meglio che altrove il suo pensiero dicendo, « che l'amore universale degli uomini nato « da quella prima seminazione, per la quale si amano i nati « dai loro procreatori, e si unisce di conjugio e di stirpe tutta « una casa, bel bello serpeggia al di fuori prima colle coga-

* (1) La lingua latina serba vivo il concetto di questa signoria domestica nel significato che pigliarono molte voci originate dalla voce *familia*: p. es., il nome *famulus* che spesso vale *servo*, il verbo *famulari* sinonimo di *servire*, l'aggettivo *famularis*, che pure ha senso odioso a *servile*, come nella frase di Seneca, *famulare jugum collo subire* (Troad. 747), e nell'altra di Stazio (Aob. 2. 67), *jura famularia dare*, cioè *imperare sul popolo con signoria assoluta*. Ed è già noto quanto in politica i Romani aborrissero dal nome *dominus*, che servavano solo a indicare il padre di famiglia: nome, che in lor sua accortezza non osarono mai arrogarsi nè sperare Augusto e Tiberio, e che solo più tardi potè concedersi agli imperatori dalla più smodata e degenero indulgenza. Anche l'italiana favella, nel medio-evo, nel tempo della feudale signoria, dovea ne' sensi attribuiti alla parola *famiglia* mescolare e confondere la società domestica e la civile; onde *famiglia* significò, oltre a *domus*, *servidore* a *servidoreame*, significò ministri della pubblica forza, *bargelli*, *birri* ecc., significò insieme *cittadinanza*, come può vedersi nel divino poema (Parad. XVI, 11).

(2) *La Società ed il suo fine*, L. I, c. II.

• zioni, quindi colle affinità, appresso colle amicizie, poscia
 • colle vicinanze, di più co' cittadini e con quelli che sozz ed
 • amici sono ne' pubblici affari, finalmente col complesso di
 • tutta l'umana gente: la quale affezione di animo che dà a
 • ciascuno il suo, e che munifica ed equa protegge codesta che
 • io chiamo società della congiunzione umana, si dice GIUSTI-
 • ZIA (1). • Così Cicerone non riconosce avervi giustizia sopra
 la terra se non allora, che l'amore nato in seno della famiglia
 sia propagato a tutto il genere umano: dove, se da una parte
 si vede il *gentile* che non sa sollevarsi fino a concepire come
 la dignità dell'individuo, fondamento della giustizia, debba es-
 sere riconosciuta anche nello stato di natura, dall'altra si vede
 il *romano* educato fuori delle famigliari angustie, capace d'in-
 tender che cosa sia la bellezza e la santità d'una società uni-
 versale.

Quest'indole rinserrata della famiglia, questa stretta unione
 di pochi che si dividon da' molti, e che legati insieme si suc-
 cedono di età in età, è attissima a conservare le *tradizioni re-*
ligiose vere ed erronee, e le *costumanze* utili e dannose, buone
 e malvagie; e le tradizioni e le costumanze conservate a lungo
 son nuovi vincoli che stringono la famiglia, e dall'altre tutte
 sempre più la dividono. Non solo le famiglie che hanno errori
 e vizj diversi facilmente si odiano; ma esse contraggono incre-
 dibili ripugnanze, gelosie ed emulazioni fra loro per la sola
 diversità delle *costumanze indifferenti*, e per le loro *diverse*
forme con cui vestono uno stesso sentimento, uno stesso pen-
 siero * (2). Nelle famiglie lungamente fra lor separate nascono

(1) *De Finibus*, V, XXIII.

* (2) La storia delle famiglie de' tempi di mezzo, la tenacità degli odj e
 della vendetta che l'una serbava contro l'altra da padre in figlio, e di cui
 rimane ancora un tristo vestigio in qualche luogo della Corsica e della Sar-
 degna, potrebbe fare il commento a questa baja, ma troppo vana pittura.
 Anche la lingua italiana di quel tempo, con più d'una voce, potrebbe unirsi
 alla dura testimonianza. Che orudo abuso, per es., non si vide del nome
consorte o *consorto*? È noto che con questa parola si designavano i membri

oltracciò dialetti ed idiomi proprj: i quali poscia sono un nuovo muro di divisione dagli stranieri, un cemento nuovo fra i proprj membri.

Tutte queste cagioni concorrono a render difficile la perfetta unione di più famiglie o tribù in perpetuo, una intera società civile. Laonde questa consociazione non suole accadere mai pienamente per via *pacifica*; ma ella ha bisogno di un qualche violentissimo accidente che urti e spinga le famiglie contro lor voglia a superare tanti e sì possenti ostacoli, o che distrugga e sperda le famiglie stesse per associar poi gl'individui.

E pure l'umanità non potrebbe compiere i suoi destini se essa non giungesse ad associarsi in civili consorzj. La provvidenza dunque che la conduce, ella stessa s'incarica di combattere contro l'invincibile egoismo, l'ostinato spirito d'indipendenza, la tenacità delle usanze, il pregiudizio inveterato, la superstizione, l'ignoranza, l'assolutismo delle famiglie; ella contrappone a tanti ostacoli forze terribili, che spesso scuotono la famiglia da' fondamenti, la umiliano, la scompigliano, la squarciano in brani; i quali brani poscia sono appunto materiali acconci

d'uno stesso parentado, i *consorti* o *compartecipi* del medesimo sangue: ma poichè la consanguinità fu appunto sèmo di egoismo o inimizia, una parola destinata all'amore divenne ministra dell'odio, e *consorti dell'offesa, della vendetta* ecc. si dissero tutti quo' membri d'un parentado, che sentivano come propria l'ingiuria fatta a un solo di loro, e tutti insieme s'erano stretti e giurati a vendetta contro qualunque del parentado avversò, senza eccezione di tempi o luoghi o persone. Persino l'Alighieri, in quella stessa bolgia dove punisce le discordie religiose o cittadine o domestiche, trovando non de' suoi rissosi e vendicativi parenti, Geri del Bello, non sa tenersi dal dolore pensando che la morte cruenta di quel forco non era stata ancor vendicata da nessuno del parentado (Inf. XXIX, 81, agg.):

O Duca mio, la violenta morte,
Che non gli è vendicata ancor, diss'io,
Per alcun, che DELL'ONTA sia CONSORTE,
Fecce lui disdegnoso: onde sen gio
Senza parlarmi, sì come io stimo,
Ed in ciò m'ha e' fatto a sè più pio.

a comporre l'edificio nuovo, maestoso e regolare della civile associazione, in cui l'umanità proceda più unita e più libera al suo gran fine. Ecco la provvidenza a pieno giustificata * (1). Ecco perchè ella suscita a quando a quando que' genj guerrieri, che sotto nome di conquistatori disertano la terra muta dinanzi al loro cospetto: sono essi necessari a preparare il suolo sgombro, su cui sorga l'edificio d'una società più ampia, più istruita, più liberale, più progressiva della domestica divenuta insufficiente, cioè la società civile.

Cui attentamente cercherà queste vie della provvidenza, si convincerà, che dalle conquiste di Sesostri fino a quelle di Napoleone, da quelle di Gengis-kan e di Tamerlano fino alla rivoluzione di Francia, dalle Crociate fino alle Colonie europee del nuovo mondo: tutte queste grandi scosse, tutti i grandi patimenti e dilaceramenti ch'ebbe a soffrire l'umanità dalle guerre più distruttrici e dalle rivoluzioni più violente, tutte, senza

* (1) Una storia della più potenti famiglie che furono e disparvero, meditata da questo lato, che lezioni non porgerrebbe a' governanti e governati! La sola ricerca del come venga estinguendosi sotto agli imperatori il patriziato romano, quanta luce non diffonde sul cammino della umanità segretamente condotta da una intelligenza, che provvede e opera

Oltre la difesa de' senni umani!

Nel leggere a quando a quando il fine d'una delle nobili cose ne' libri di Tacito, che, pieno l'anima della dignità dell'antico senato, par che colle auguste parole voglia seppellire onorevolmente quelle più che regia prospie, noi siamo tocci di mestizia per la fugacità delle cose umane, e percosci di terrore alla vista d'un imperatore fatto boja. Ma lo sguardo, che si leva più alto, pensa che in fine cogli imperatori con ora sottomessa che la tirannia d'una sola famiglia a quella d'un qualche centinaio di famiglie patrizie; pensa che colui il quale, per compiacere al popolo e vendicarlo dell'aotico strazio, facevasi carnefice di quelle famiglie, senza saperlo veniva con la carneficina preparando miglior condizione a liborà agli schiavi, veniva aprendo vie senza numero a un più equo compartimento de' beni sociali, e per essi a poco a poco maturava altresì i modi di legittima difesa contro quella stessa tirannia, che allora menava al occamento il terribile flagello.

eccezione, ebbero questo grande fine provvidenziale, di rompere le angustie delle famiglie, e vincer così l'immensa opposizione che la famiglia colla sua forte e oltremodo egoistica costituzione, in cui più e più incessantemente si chiude e si rassoda, mette alla formazione perfetta della civil società che dee pure rannodarsi in fra gli uomini, se dee progredire in ogni bene l'umanità. Laonde si può predir con certezza, senz'arrogarsi la qualità di profeti, che questi furenti duci, che passano per le nazioni come uragani per le biondeggianti messi de' campi, ricompariranno ogni qualvolta alcune famiglie, sviluppandosi secondo il loro interno istinto, saranno giunte a tal grado di rinseramento dentro di sè, d'indipendenza e di separazione dall'altre famiglie, ch'esse arrestino il cammino che pur fa, superando ogni contrasto, il genere umano capitanato da Dio. Tale opposizione della famiglia dee esser vinta, e sarà sempre vinta. Io prego il lettore a considerare da se stesso, con qualche attenzione, sotto questo aspetto, almeno il fatto più recente, la rivoluzione di Francia.

3.

Misura che la provvidenza fece in Europa dell'elemento familiare e dell'elemento civile (1).

La famiglia dunque lungamente isolata e concentrata in se medesima, acquista cieche affezioni interne, egoistiche, producenti ripugnanza ed avversione indefinibile all'altre famiglie, invidia, ostilità permanente, ostacoli all'associazione civile, che non si possono per lo più superare, se non colla distruzione della famiglia medesima. E pure la famiglia, noi lo dicemmo, è l'elemento essenziale della società civile. Dee dunque esistere la famiglia, ma debbono allargarsi i suoi vincoli: l'istinto cieco della famiglia sia temperato dall'intelligenza che alla società civile presiede.

Questo è quello che veggiamo nella civiltà europea: noi potremmo, senza andar lungi dal vero, riporne la causa in una

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1977-1987.

mistura, che si è fatta in Europa, con giusta proporzione, dell'elemento famigliare e dell'elemento civile.

Questi due elementi doveano prima formarsi ed educarsi l'uno a parte dall'altro; poscia doveano mescersi insieme acconciamente. Tale fu il disegno, tale fu l'opera della provvidenza.

L'uman genere, dopo molte parziali ed accidentati vicende, venne a dividersi in due grandi parti, l'una delle quali fu chiamata il *mondo romano*, l'altra il *mondo barbaro*.

Destinò la provvidenza questo secondo a educare e rinforzare l'*elemento famigliare*, e destinò il primo a formare ed educare l'*elemento civile** (1).

* (1) Quando Tacito, indignato della moralità domestica così profondamente caduta presso i suoi, corre a dipingere l'integrità della famiglia presso i Germani, ordirebbesi ch'egli invochi questo elemento famigliare a ristorare l'elemento civile. Ha veramente suono di orecchia salita a Roma quello al vivo pittore dello germaniche donne: « *Ergo septae pudicitia agunt, nullis « spectaculorum illecebris, nullis conviviorum irrationibus corruptae. — « Paucissima in tam numerosa gente adulteria, quarum poena praesens et « maritis permissa. — Nemo enim illic vitia ridet, nec corrumpere et cor- « rumpi seculum vocatur. — Sera juvenum Venus, saepe inexhausta pu- « bertas: nec virgines festinantur: eadem juventa, similis proceritas, pares « validaeque miscentur: ac robora parentum liberi referunt » (Germ. 19, 20). Chi avrebbe detto allora al sovero storico, che la provvidenza trasporterebbe quello famiglia in Italia a semenza della nuova civiltà oeropa? Non potea egli invero, nelle angustie d'ogni seono umano, n nell'ignoranza di ciò che volga il Cristianesimo, immaginare o sperare quel portento; anzi (quanto lontano dalla carità dell'Uomo—Dio unificatore delle nazioni!) a disaccorbarlo lo adagno egli prega odj e discordio a Germania, perchè Roma possa darare: « *Maneat, quaeso, duretque gentibus, si non amor nostri, at certe odium « sui: quando, urgentibus imperii fati, nihil jam praestare fortuna ma- « jus potest, quam hostium discordiam » (Ib. 33). Forse più acconcia a penetrare e amore i novi decreti della provvidenza sarebbe stata in sua profonda limpidezza l'anima affettuosa di Virgilio, nel quale non solo trova il caro inno la semplicità patriarcale della vita campestre (Georg. II),**

*Et patiens operum, parvoque adsueta juvenus,
Sacra Deum, sanctique patres,*

L'elemento familiare non poteva certo crescere e perfezionarsi separato al tutto da ogni società civile. Quindi il mondo barbaro, incaricato di perfezionare quell'elemento, ebbe società civili, ma imperfette, che non impedivano il forte sviluppo dell'elemento familiare, nel tempo stesso che il proteggevano e secondavano.

L'elemento civile poteva ancor meno esistere senza le società domestiche, che egli insieme congiunge. Quindi il mondo romano ebbe le famiglie, ma regolate sul modello della repubblica, sicchè andassero in pieno accordo con questa, all'incremento di questa scrivessero, ad essa devote, ad essa spesso sacrificate.

Venne il tempo, in cui già i due mondi avevano compiuto il lavoro assegnato a ciascuno dalla provvidenza: l'uno aveva portato la famiglia alla sua piena robustezza, l'altro aveva spinto la civil comunanza al suo pieno sviluppo. Rimaneva dunque solo a far sì, che i due elementi si mescolassero, acciocchè ne nascesse quella felice fusione nella quale l'uno moderasse l'altro senza distruggerlo: e se n'avesse un doppio armonico avvincolamento del genere umano, quale non s'era veduto giammai sulla terra.

L'opera era divina: era necessario che all'eseguimento di sì importante fusione prescdesse una forza superiore; era necessario che intervenisse una mediazione sapiente, benefica, in virtù della quale nel conflitto de' due elementi nè l'uno nè l'altro perisse: ed anzi in fine si riabbracciassero come fratelli ravviati per tali dopo lunga separazione ed infinita cieca discordia. La mediazione fu fatta dal Cristianesimo; l'opera fu eseguita quando la razza germanica si fuse colla romana.

E quanto non era opportuno il tempo! quanto necessario alla salute del mondo un tale avvenimento!

ma oltracciò l'antica civiltà Italiana venuta alla prova co' compagni di colui che dall'Oriente porta *Ilio in Italia* e i vinti *Penati*, meglio che combattere inumanità, si direbbo fondersi insieme con quella; andò l'Enclido fu giustamente dotto da Niccolò Tommaseo « un cantico che ispira ai vinti speranza, ispira la riverenza ch'è debita ai vinti e a tutti que' che patiscono ».

La corruzione de' costumi presso i Romani aveva quasi dissolto il matrimonio. Invano Augusto tentava di forzare collo leggi e co' castighi i cittadini a maritarsi.

I Germani, dimostranti anche in questo d'appartenere all'Oriente, erano costituiti in famiglie ed in tribù; conoscevano il diritto signorile (1); ma la città permanente o non esisteva presso di loro, o era debolmente unita, e imperfettamente governata.

Il Cristianesimo, questo gran mediatore, prese sotto la sua protezione entrambi i due elementi, che le due razze rappresentavano.

Rinforzò e santificò il matrimonio pel sacramento e per la Chiesa; impedendo così che nella società civile romana perisse la società familiare.

(1) Questo diritto signorile e personale ebbe una naturalissima modificazione, tostochè que' popoli nomadi da' vinti Romani impararono la proprietà della terra, elemento della società civile, e l'agricoltura. Il Cav. Luigi Cibrario così descrive lo stato politico di Germania, o la modificazione che ricevette dalle proprietà delle terre conquistate: — « In Germania, donde ci vennero i conquistatori, la comunanza della terra rendea l'organizzazione del governo non reale, ma personale (erano signorie più tosto che società). « I Germani non erano in generale agricoltori, o sebbene alcune nazioni germaniche, siccome i Franchi e i Borgognoni, si sieno date poscia all'agricoltura, conservarono non di meno ancora assai tempo l'ordinamento più tosto di tribù che di stato.

« L'ordinamento era questo. La Germania era divisa in genti, corrispondenti alle antiche civitates italiane. Queste civitates però erano vero e cioè civili; quelle genti all'incontro erano più tosto signorie, o grandi tribù, i capi delle quali erano detti farones, onde i baroni.

« Ciò in quanto alla divisione naturale.

« La divisione governamentale mostrava un re capo supremo di guerra, e la cui autorità era in poco limitatissima. Vario fare formavano un gau corrispondente al pagus de' Latini, al comitatus de' secoli posteriori; lo governava e vi rendeva giustizia un graf o conte, col consiglio de' giurati, o scabini, che ne erano come a dire gli assessori. Altri uffiziali col nome di centenarii, o sculdassi (scultheis), e di decani, erano capi e giudici di cento e di dieci famiglie rispettivamente. La giurisdizione di questi

Ammonso i capi potenti delle famiglie settentrionali, che alla testa de' barbari loro conterranei invadevano il paese romano: ed essi, fatti figliuoli alla Chiesa romana, impararono dalla lor madre a preferire il governo civile e pacifico al militare e famigliare.

Con sì alta e sì possente mediazione, le due razze poterono col più felice innesso formarne una sola, la quale ereditò i beni proprj delle due prime, immensamente accresciuti, perpetuamente assicurati.

Senza l'opera del Cristianesimo, il conflitto dell'elemento famigliare coll'elemento civile dovea esser fatale ad entrambe le razze, poichè quegli elementi isolati, cozzando a morte, si sarebbero scambievolmente distrutti. Ma tosto che il Cristianesimo alla razza romana restituì il matrimonio, alla Germania persuase il civile consorzio: fra esse la discordia veniva diminuendo; nasceva un'armonia, ciascuna s'accorgeva di trovar nell'altra quei beni che le bisognavano, che già istruita sapea bisognarle, e che avidamente cercava: senza di che i barbari dai Romani non avrebbero preso che la scostumatezza in cui perisce la famiglia, ed i Romani non avrebbero ricevuti da' barbari che la militare anarchia, in cui perisce la civiltà.

Ma questa fusione delle due razze non poteva operarsi all'istante, perchè l'influenza della religione abbisogna di tempo a farsi sentire nelle masse e a produrre i suoi effetti maravigliosi. Il precipitarsi adunque d'una razza in sull'altra parve a principio disciogliere tutti i vincoli sociali, rompere le famiglie barbariche, e ad un tempo addurre l'anarchia nella romana città.

« ufficiali dapprima personale, e però mobile ed ambulatoria, diventò reale
 « e geografica, quando pel fatto delle conquiste di varie parti del romano
 « impero, le nazioni germaniche qua immigrate, ebbero proprietà, quali d'un
 « terzo, come Eruli, Goti e Longobardi, quali di due terzi, come i Borgo-
 « gnoni, della terra de' vinti. Pocochè allora non v'ebbe comunanza, e se
 « vi fu da principio, non fu durevole, ed ogni famiglia d'arimani, cioè di
 « soldati liberi, ebbe la sua porzione di terra ». *Dell'Economia politica del
 medio ero*, L. I, o. I (ed. di Torino 1839).

L'effetto fu salutare oltre ogni speranza. Se la famiglia barbara n'ebbe una grave scossa, il Cristianesimo ne usò a render più facile l'avvincolamento civile; se cadde il governo romano, il Cristianesimo usò della sua caduta a render più facile l'avvincolamento domestico.

C)

AVANZAMENTO DELLA SOCIETÀ CIVILE
VERSO LA SUA PERFEZIONE.

§ 1.^o

Uno sguardo filosofico alla storia della società civile.

1.^o

*Gli antichi non poterono dividere la modalità de' diritti dai diritti
e avere la netta idea del governo civile (1).*

Egli fin ed è tuttavia difficile agli uomini il dividere la modalità dei diritti dai diritti stessi, e governar quella senza far invasione in questi: ond'è solo l'opera del tempo perfezionatore, che potrà appurare la potestà civile, separandola da ogni altra potestà. Certo, non si potrebbe pretendere, che gli uomini della più remota antichità sapessero perfettamente distinguere pur colla mente i diritti dalla loro modalità; poichè ad una tale distinzione fa bisogno grande sviluppo di quella facoltà d'astrarre, la quale noi vedemmo avere un progresso assai lento. — Gli antichi non ebbero, non poterono avere la netta e pura idea del governo civile; il concepirono unito, incorporato con altri poteri.

Ed egli è in questa osservazione importante, che bisogna cercare la spiegazione di moltissimi fatti nelle antiche società.

Il civile governo è un benefizio verso i governati solo a condizione che esso restringasi a regolare la modalità de' loro diritti; non è più benefizio, è violazione continua dei diritti partitolari, è un micro dispotismo, se il governo civile, pel solo

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1803-1809.

titolo d'esser tale, dispone de' diritti stessi de' governati. E tale era il governo presso tutte le nazioni antiche; il governo s'estendeva quanto la sua forza: se la forza era somma; quel governo era un supremo potere signorile in tutta l'estensione del termine: la casa degli imperatori ora veramente *divina domus* * (1).

Il primo governo che sia esistito tra gli uomini fu il paterno. Il pericolo d'un tal governo non era, in generalo parlando, ch'egli eccedesse il suo potere, perchè egli l'avea sommo ed universale: non restava a desiderare, se non che l'esercitasse ragionevolmente. Or la natura insegnava comunemente a' padri d'usare questa ragionevolezza entro le loro case, e insegnava ai figliuoli la più piena soggezione; però non si dava in questi quasi mai quel risentimento, che nasce dalla violazione dei diritti. Finchè vivevano i padri, convivevano i fratelli sotto un solo capo; poscia si dividevano. Che sebbene il padre potesse legare ad uno de' figliuoli la potestà civile, dividendola dall'autorità paterna, ciò incontrava molte difficoltà.

Primieramente, non se ne vedeva il bisogno. I primi uomini erano occupati ne' diritti, però non volgevano attenzione alla loro modalità; pochi i bisogni, pochi i desiderj, ampie le terre da coltivare, abbondanti i greggi; ciascuno inteso a godero della domestica felicità. Quindi il primo movimento spontaneo delle famiglie, anzi che quello d'unirsi, dee essere stato quello di dividersi d'infra loro (2): così ciascuna visse da sè buon tempo in piena indipendenza, nel proprio interno tutta occupata. Di qui la division delle lingue e de' culti; da questa vita quasi

* (1) L'attributo di *divina domus* applicato alla famiglia degli Augusti può vedersi in più d'una delle iscrizioni raccolto dal Grutero: come in più d'un luogo del codice Giustiniano e Teodosiano possono vedersi *divinae iussiones*, *divinae aures*, *divinae sanctiones*, *divini apices*, *divinum rescriptum*; espressioni d'omaggio, che a cristiani orecchi suonano non so se maggiore irriso de' mortali così divinizzati, o de' numi così umanati.

(2) Ne abbiamo la storia nel Genesi.

solitaria, che debbono avere lungamente menata le famiglie, concentrate in sè, fuggenti i rapporti coll'altre * (1).

Secondamente, dai rapporti colle altre facilissimamente nascevano dissensioni, sì per la malvagità e l'egoismo cresciuto in ciascuna famiglia pur col loro vivere solitario, e sì ancora per quella mancanza d'astrazione di cui parlammo, onde non si sapea distinguere ciò che fosse di proprio diritto, e ciò che nella stessa cosa fosse di diritto altrui. Se una famiglia avesse dovuto governare le altre, quella diveniva con grandissima facilità lor tiranna, avrebbe creduto di poter disporre di tutto a sua voglia, non avrebbe saputo mai concepire, come il suo governo si dovesse restringere a regolare la sola modalità de' diritti altrui, senza poter pure disporre del menomo di que' diritti.

Il governo civile adunque diviso dalla patria potestà era inutile ne' primissimi tempi, perchè gli uomini bastantemente occupati nella formazione de' loro diritti non avevano nè tempo nè voglia di occuparsi della modalità de' medesimi: il regolamento di questa era dannoso e insoffribile, perchè non era chi potesse esercitarlo senza disporre, con tal pretesto, di tutti affatto i beni, di tutti i diritti altrui * (2).

* (1) Apparterebbe allo studio di un'alta *etnografia* il rintracciare ne' dialetti delle lingue antiche l'orma delle scissioni dell'umana famiglia, e la storia illustrar col lume delle favelle, e le favelle col lume della storia, facendolo andare di pari passo. Quante tracce, non men che d'inordinati amori, di odio e disordine feroci manifestano le lingue, dal giorno in cui si scompigliano a sì abbuiano presso a Babelo, sino al dì della nuova legge, quando palono di nuovo addarsi a chiarificarsi sulle labbra de' pescatori che predicano il nuovo Amore! Quell'Amore, accolto dall'anima serena di Alessandro Manzoni, gli insegnò a esprimere il prodigioso evento con una similitudine non meno amica alla bella poesia, che alla esatta scienza moderna, in que' versi: *Come la luce rapida Piovè di cosa in cosa, E i color vari suscita Ovunque si riposa, Tal risondè molteplice La voce de lo Spiro; L'Arabo, il Parto, il Siro In suo sermon Fudì.*

* (2) Quel che l'Autore ha qui notato intorno al primitivo reggimento paterno, non dice che i governi civili abbiano tutti avuta l'origine da esso,

*Alle antiche nazioni più colte fu più accetto e conveniente
il governo della repubblica,
benchè antichissima appaja l'istituzione delle monarchie (1).*

Or dall'osservare, che l'umanità nell'infanzia avea così scarso maneggio della facoltà d'astrarre, che non sapea da' diritti di-

ma non nega che alcuni di essi abbiano potuto averla. È noto il sistema di coloro che tutta la civile autorità fan discendere dalla paterna; nota la celebre controversia in Inghilterra tra il cavaliere Filmer, e Al. Sidney: Il primo de' quali sosteneva la potestà civile tener la natura e l'ostensione della paterna e da quella derivarsi; il secondo, opponendosi a lui, negava perfino la possibilità che la civile potestà venisse staccata dalla paterna, e così quella nascesse da questa. L'autore, là dove parla de' titoli legittimi del governo civile, esamina diligentemente la due sentenze (an. 1755-1768), e mostra quel che ha di soverchio e l'una e l'altra. I seguaci di Filmer, poco curanti delle testimonianze storiche, s'illudono in vagheggiare il regime paterno come il più doleo di tutti, e il più atto a fare il bene maggiore; e non considerano che esso è veramente tale soltanto fra le pareti domestiche, per l'amore che natura pone nel seno de' genitori, amore che non è trasferibile in altri uomini, e men che mai in quelli che son posseduti da cupidigia di regno, per quanto paterni vogliano chiamare i loro decreti. I seguaci di Sidney invece, colla loro asserzione troppo generale e assoluta, non considerano abbastanza, che la paterna autorità è un diritto complesso, cioè un'unione di più diritti, ciascuno de' quali si può divider dagli altri; non avvertono ch'ella, avendo per suo oggetto i diritti stessi e insieme con quelli anco la loro modalità, è certo maggiore della potestà civile e in sè la raccoglie, ma nessuno assurdo v'ha che il padre dalla pienezza di sua paternità, invero inalienabile, stacchi il diritto di governar la pura modalità de' diritti della famiglia, e lo affidi per eredità ad alomo de' suoi figliuoli, o anche a più di essi. Non veggiamo Noè sommettere la stirpe di Cam non pare a Sem e Jafet, ma ai servi de' suoi fratelli (Gen. IX)? Isacco istituire Giacobbe signore de' suoi fratulli, i quali si sarebbero dovuti inenervare al cospetto di lui (Ib. XXVII); Giacobbe fermare lo scettro d'Isaia nella casa di Giuda fino alla venuta del Messia (Ib. XLIX); i re del popolo ebreo scegliere a proprio successore qual più volessero de' loro figliuoli (III Reg. I); Salomone dividere tra' suoi figliuoli Giuda e Simone il poter di governare (I Machab. II)?

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 1810-1820.

vedere la modalità, non potea quindi amministrare questa sola senza credere di potere invadere quelli, viene il corollario importante che: « alle nazioni antiche conveniva meno la monarchia, e svolte e coltivate alquanto che fossero, doveano essere propense alla repubblica » (1).

Infatti, se un uomo solo governa puramente la modalità dei diritti degli altri, egli non è loro molesto, fa loro un gran beneficio; ma tutt'altro, se questo governante si crede avere il diritto di far tutto ciò che giova al suo governo anche disponendo dei diritti particolari. I governi civili dell'antichità si credeano avere un potere illimitato, almeno per tutto ciò che riguardava il bene generale, pel quale intendevano il bene de' maggiori, il bene degl'influenti nel governo; secondo questo principio, il *veteres migrato coloni*, la divisione delle terre ai soldati, la proibizione di seminare i terreni in certe provincie, la punizione in massa di terre, città e provincie, e tant'altre disposizioni politiche che andavano direttamente a togliere i beni e la vita ai particolari, venivano universalmente giustificati: s'esprimeva tale sistema colla massima, che « la salute della repubblica era la somma legge » massima convertita più tardi nella « *ragione di stato* ». E tutto ciò piglia un aspetto di giustizia agli occhi dello stesso popolo, per la detta ragione, che gli uomini non giungevano a fare la separazione della modalità dei diritti dagli stessi diritti, e sentendo la necessità di un

(1) La massima che cercò incalzare Liougeo, e che è l'espressione generale di tutto ciò che hanno preteso far di grande gli antichi, si è « che ciascun cittadino è una proprietà della patria sua, e, in rispetto alla patria, non ha diritto alcuno sopra se stesso ». Con questo principio la sudditanza civile traeva seco la più assoluta schiavitù. Rousseau ebbe la stessa idea, diede alla società civile la proprietà de' cittadini: *Quand le prince lui a dit, il est expedient à l'Etat que tu meures, il doit mourir*; le quali parole intese in un senso stretto, come ci dà diritto d'intenderle tutto lo spirito dell'autore, suppongono che la società sia proprietaria di tutti i diritti particolari, suppongono il numero minore degli uomini mangiato vivo dal maggiore.

potere su quella involgeano in essa anche un potere su questi, quantunque lo si sentisse pesante. Si ricorse dunque ad altra via per alleggerire il gran carico; si cercò di rendere più tollerabile che mai si potesse la potestà civile, facendo che tutti i particolari, o almeno molti entrassero in parte della medesima. Quindi le repubbliche. Avvenendo che nelle repubbliche i particolari stessi conducono l'amministrazione civile, non potea essere più penoso a quella parte di essi, che, prevalendo, si cacciava nel governo, se l'amministrazione civile s'estendesse a disporre anche de' diritti, perocchè erano alla fine essi stessi, che disponevano de' diritti propri.

Si opporrà, sembrar ciò contrario a più memorie storiche; Giustino affermare, che *sub initio gentium nationumque, imperium penes reges erat*; le repubbliche in una parola essere succedute alle monarchie (1).

Rispondiamo, che, osservando noi la repubblica dover essere stata una forma di governo più conveniente agli antichi, non vogliamo dire che tal forma sia stata cronologicamente la prima.

Gli antichi non giunsero tosto a conoscere qual fosse la forma di governo più conveniente ed opportuna alle loro circostanze, anzi vi giunsero mediante esperienze lunghe, dolorose. Così tutte le invenzioni più perfette si fanno a gradi, dopo averle cercate gran tempo, quasi a tentone.

Niuna meraviglia dunque se prima sieno comparsi i re in luogo de' padri di famiglia, a cui tenevano similitudine: e se le repubbliche sieno ad essi susseguite * (2).

(1) Questo è ciò che a lungo sostiene il signor Haller.

* (2) L'istituzione adunque delle repubbliche antiche ci si presenta come un molteplice sforzo, che la società civile, pervenuta a un certo grado di coltura, fa per alleviarsi del grave peso delle monarchie, quando scadele co' loro abusi dall'altezza primitiva non paiono più un beneficio agli occhi del popolo. E a quel cambiamento di governo consegue, or più or men presto, un cambiamento altresì nella letteratura, so il paese è così colto che già una ne abbia. Nella Grecia, dove le forme de' civili governi si svolsero più che

Molte ragioni inducevano i primi padri, che s'univano in civili consorzi, a darsi un capo unico:

1° Questo è certo il pensiero più semplice, che possa cadere nella mente;

2° Il governo era un ufficio troppo superiore alle forze intellettuali di molti; i più amavano di essere governati anzi che governare, pel poco sviluppo di libertà giuridica;

3° Percepivano il governo nell'idea, e non nel fatto, come fonte di beni comuni, senza sospetto degli abusi, che l'esperienza poscia discopre;

4° S'unirono forse a principio pel solo fine della difesa, la quale esige unità di forza, onde eleggevano piuttosto capitani che re; si stringevano sott'al più forte e al più prode;

altrove, si svolgono più che altrove anche le forme della letteratura. E come i costumi e le imprese della greca nazione sotto a' re o principi antichi producono la grande epopea di Omero, il quale, benchè forse abbia veduto il politico mutamento già iniziato dopo la guerra di Troja, viveva coll'animo tuttavia nelle antiche tradizioni; così le varie forme delle repubbliche maturano in appresso tutte le forme della lirica, e da ultimo in Atene, la più vivace e più colta di quelle repubbliche, anco il dramma. È però assai notevole, che il fondo, direm quasi, di tutta la poesia drammatica sia sempre costituita dalle antiche famiglie regali, la cui paiono accogliersi tutte le religiose e nazionali tradizioni della Grecia, che sovanta danno alla tragedia gli spiriti or di sacra lirica, or di epopea. Fu da alcuni affermato, che l'allettamento onde il popolo ateniese era tratto a udire e applaudir le tragedie movea del compiacersi in vagheggiar perseguitate e incalzate e distrutte dall'inesorabile Fato le regie case, sulla cui rovina s'era innalzata la libertà; a questa sentenza venne accolta da molti, e anche a noi fece per più tempo illusione. Ma uno studio più accurato dell'indole della poesia drammatica in generale e specialmente in Grecia, dell'alta ispirazione onde erano pieni i fatidici petti di Eschilo e di Sofocle, de' profondi sentimenti di compassione e terrore onde amava essere scossa la gente più colta o più squisitamente sensitive dell'antichità, ci persuade ad abbandonare quella sentenza come troppo superficiale e volgare, o del tutto insufficiente a spiegare il sublime entusiasmo che crea, e il riconoscente plauso che riceve lo strumano forma del bello.

5° Finalmente stava sì viva sotto gli occhi la potestà paterna, che non poteano non conformare ad essa, come a natural modello, la civile.

Le quali riflessioni hanno luogo anco supponendo, che nella istituzione della civil società niuna violenza degli ambiziosi fosse entrata; ma che si fosse proceduto a tenore della legge giuridica.

Ma se la storia dimostra una tendenza negli uomini a incarnare co' fatti l'idea di giustizia; ella ci apre aneora innanzi i vari modi, in cui questo lavoro vien perturbato dalla forza irregolare delle passioni. Le quali si dimostrano sovente più attive, più veementi del razionale sentimento della giustizia; onde guastando l'opera di questo, ne fanno uscire informe aborto, mostro ributtante, quel che dovea essere ammirabile portato.

Le prime città, di cui la storia favella, sono pure edificate da uomini violenti com'erano Caino, e Nembrot, di che avvenne che Bodino, Boemero, ed altri credettero ravvisare l'origine degli stati nel desiderio di dominare, e nella forza; e alcuni regni sorsero certamente da tali passioni e dalle conseguenti violenze.

Se non che tali uomini prepotenti, nel tempo stesso che volevano fondare de' regni per sè, non sempre trovavano gl'ignari, i deboli, gli sprovveduti, di cui potesser fare quel che volessero; talora gli uomini cui volevano sottomettere, sorsero alla difesa; i quali per ciò stesso uniti si diedero un capo il più forte e valoroso, in cui confidassero di sfuggire la minacciata schiavitù, o la temuta tirannide. Al che riguardando molti, con Hobbes, riposero nel timore de' prepotenti e nel bisogno di difesa contro essi l'origine della civil società.

Laonde niuna meraviglia è, che al principio apparissero delle monarchie, quindi fondate dalla prepotenza, quindi sorte pel sentimento della giusta difesa* (1).

* (1) Adunque, per dirlo di nuovo, troppo parziale a sèra all'amor di sistema è l'opinione che attribuisce a una sola causa, a un solo titolo l'istituzione del governo civile: la storia somministra tracce di tutti i titoli possibili, ravvolte e ravviluppate in tutto ciò che possono i bisogni e le passioni,

Ma fondate queste e cessate le guerre, dovettero riuscire tali forme monarchiche incredibilmente gravi a tollerarsi per la cagione detta. E questo spiega la conversione delle monarchie in repubbliche, avvenuta non dappertutto, a dir vero, ma solo là dove si trovò un popolo pervenuto a tal segno di sviluppo intellettuale da poter reggere se medesimo, ed aver quindi in sè attivato quel

le virtù e i vizj degli uomini; la giustizia è a lato della violenza, la beneficenza fra gli orrori della crudeltà: la teocrazia, la paternità, la signoria, la proprietà, l'occupazione pacifica o la violenza furono congiunte in tempi antichissimi col governo civile, che dovette far molte esperienze innanzi di segregarsi dal dominio e dalla proprietà. La civile società stretta col consenso, e coi patto de' padri di famiglia, dee riguardarsi come effetto dell'andamento naturale delle cose: accozzata da un conquistatore, giusto o ingiusto, non può considerarsi che come effetto di accidente straordinario; e poichè gli accidenti straordinarj non si possono calcolare, niente ripugna che le prime società civili sieno state prodotte da qualche straordinario evento che abbia preceduto il lento corso della natura. È pur troppo vera cosa o meditabile, che già nel figliuolo del primo padre entrasse la cupidigia del sovrastare; ma esagerazione di misantropo è disconoscere il beneficio delle civili istituzioni onde ha suo sviluppo il genere umano, tingendole tutte del veleno del fratricida. Onde a noi non possono parere in tutto conformi alla verità o all'amore degli uomini i versi, del resto eleganti, del Leopardi intorno a Caino:

*Trepido, errante il fraticida, o l'ombra
Solitaria fuggendo e la secreta
Nelle profonde selce ira de' venti,
Primo i civili tetti, albergo e regno
Delle macere cure, innalza; e primo
Il disperato pentimento i ciechi
Mortali egro, anelante, aduna e stringe
Ne' consorti ricetti: onde negata
L'improba mano al curvo aratro, e vili
Fur gli agresti sudori: ozio le soglie
Scellerato occupò: ne' corpi inertì
Domo il vigor natio, languide, ignave
Giacquero le menti: e servitù le imbelli
Umane vite, ultimo danno, accolse.*

tanto di libertà giuridica, che gliene facesse sentire il bisogno, come avvenne presso i Greci, e presso i Romani, e generalmente presso tutte le colonie. Conciossiachè l'inerzia e il poco sviluppo in altri popoli rendea più tollerabili i mali della tirannia, che non fosse l'incomodo di muoversi, e di dover pensare come evitar si potessero.

Quest'è dunque la ragione perchè si veggono tutti i popoli colti della gentilità ben presto ordinarsi a repubbliche, e tutti gli scrittori si greci come romani magnificare questa forma, e vagheggiarla sopra le altre; e dovunque fu istituita uscirono e brillarne i caratteri più grandi, più generosi, più giusti, più ammirabili che sieno mai stati a que' tempi * (1).

Vero è però, che per cansar l'oppressione d'un signore, si cozzava poi in altri ostacoli. Nelle repubbliche, dove la moltitudine governa, dovean nascere disordini accidentali, specialmente pe' maneggi degli ambiziosi e per le lotte de' partiti: i quali mali, se, corrompendosi i costumi, pervenivano a certo grado, il popolo veniva risospinto di nuovo verso il governo d'un solo, chè ogni popolo sviluppato alquanto ha un cotal grado di male, oltre al quale non può tollerare. E questo spiega perchè in mezzo ai popoli più svegliati del mondo pagano non vedesi esser durato a lungo nè il governo d'un solo, nè quello di tutti, ma la forma del civil reggimento aver quasi sempre oscillato fra due estremi.

* (1) La coscienza di questo vigor di carattere e slancio d'ingegno, a cui è nerbo e ala il governo franco da servilù, appare più viva negli scrittori della Grecia, dove all'aurea età delle lettere è contemporanea la libertà. È a vedersi in Erodoto il modo semplice e insieme arieggiante ad epopea, con cui narra il trionfo delle pugne contro i Persiani, e lo reputa alla repubblica che gli Ateniesi avevano istituita appena ucciso il gioio della famiglia di Pisistrato. La tragedia d'Eschilo intitolata *I Persiani* suona anch'ella come un inno alla libertà della Grecia che ributta da sé il dispotismo dell'Asia: e il sogno in cui Atossa, vedova di Dario e madre di Serse, combattuta dal presentimento della sconfitta di Salamina, vede appresentarsela due donne, simbolo di Grecia e d'Asia, esprime il paragone delle due forme diverse di governo e l'inevitabile succeder dell'una all'altra;

5.

Alle nazioni cristiane è più conveniente la monarchia temperata (1).

La facoltà di astrarre fu svolta nell'umanità dalla efficacia del Cristianesimo, il quale lentamente condusse gli uomini,

... A me d'innanzi

Parvero due ben adornate donne,
Composta l'una in Persiani pepli,
L'altra in Doriche fogge; alla statura
Più auguste assai di quante intorno or vanno
Di bellezza incolpabile, e sorelle
D'un ceppo istesso; e il suol di Grecia l'una,
L'altra avea l'Asia ad abitar sortito.
Ecco fra loro suscitarsi io vidi
Una lite; ma tosto il figlio mio
Le quietò, le represse: ed al suo carro
Ambe le aggioga, ed i collari impone
Alle cervici. Pompeggiava l'una
Per tal fregio, e prestava obbediente
La bocca al freno: l'altra i piè battea,
E con le mani gli arnesi dal cochio
Strappa a gran forza, e si disfrena, e spezza
A mezzo il giogo. Il figlio mio giù cade;
E Dario il padre a riguardarlo, in atto
Sta di pietade: il vele Serse, e indosso
Le vestimenta per dolor si lacera.

No' classici Latini, formati in vero dalla repubblica, ma fiorenti sotto l'imperio di Augusto, quella oscurità appare talvolta quasi ombrata d'un velo. Molti però e splendidi gli indizi di essa negli storici e massime in Livio, io ooi, non so con quanta ragione, tollero alcuni critici, che la patavinità rimproveratagli da Quintiliano non fosse altro che il soverchio bollor degli spiriti repubblicani. E anche più tardi, Tacito solito a daro il nome di *civitas* alla civile società, a ripercuoto delle signorie ch'egli chiama *dominationes*, reca la colpa de' facenti costumi o degli esauditi studj al sovvertimento della repubblica: « *Verso CIVITATIS statu, nihil usquam prisci et integri moris* (Ann. I, 4) — *Dum stetit RESPUBLICA, res populi Romani memorabantur pari eloquentia ac libertate. Postquam bellatum apud Actium, atque omnem potentiam ad unum conferri pacis interfuit, magna illa ingenia cessare* » (Hist. I, 1).

(1) Ved. *Filos. del Diritto*, Vol. II, nn. 1821-1824.

senza che nè pur s'avvedessero, a questa separazione così importante, di cui continuamente parliamo, fra la modalità dei diritti e gli stessi diritti: separazione che sola conduce alla perfetta idea del governo civile, e sola basterebbe a dichiarare la religione cristiana altissima benefattrice dell'umanità.

Il governo civile ridotto a tutta la purità di cui egli è suscettibile, è il governo proprio delle nazioni cristiane; ed è perciò che alle nazioni cristiane convien più la monarchia, che la repubblica.

Quando il monarca si limita a regolare la modalità dei diritti, conservando interi i diritti di tutti, egli non è che il gran benefattore della nazione. In tal caso la forma monarchica ha perduto tutto quel pericoloso e quel pesante che conteneva, e che non depose mai nell'antichità. La repubblica all'incontro rimane co' suoi difetti: quindi scapita immensamente in confronto della monarchia cristiana * (1).

Oltre di che, essendo ne' popoli cristiani svolto ogni germe, quindi reso maggiore lo sviluppo non solo del bene, ma anche del male, dovea la repubblica rendersi via più difficile, e maggiori i pericoli che ella porgeva, priva d'altra parte di quelle

* (1) Non penetrava abbastanza nello spirito della nova società civile, e tenea innanzi agli occhi l'immagine delle pagane signorie, il troppo rigido Tertulliano quando ponera in dubbio se atando sul trono si potesse veramente adempiere tutti gli uffici del Cristianesimo e venire a salute. Nulla di questo gli avea detto il divino Maestro. Il quale esortò bensì i suoi discepoli a non imitar nelle gare ambiziose i re della gentilità; *Reges gentium dominantur eorum, et qui potestatem habent super eos, benefici vocantur. Vos autem non sic, ecc.* (Luc. XXII, 25, 26). Ma, non dicendo per verità che quei re fossero benefattori, per col dire che benefattori si chiamavano, *BENEFICI VOCANTUR*, non solo esprimeva l'opinione della gente che li avrebbe voluti tali, ma riconosceva ancora (se ci è lecito così interpretare il divino testo) che avessero la VOCAZIONE, la missione ad esser tali, vocazione che solo da un re cristiano può essere perfettamente adempita, come si vide in Luigi IX di Francia e in altri santi re, che col fatto convinsero Tertulliano di errore.

guarentigie che possono dare ai popoli le monarchie moderate: mitezza di stirpi, antiche inviolabili consuetudini, leggi fondamentali e costituzionali.

Una democrazia rigorosa non è forse mai esistita, ed è impossibile che possa sussistere, almeno a lungo; perocchè il poter civile ha bisogno d'una forza prevalente, che in tale democrazia non si trova senza una perfetta concordia rara a formarsi, più rara a durare a lungo costantemente.

Che se la potestà civile è ridotta nelle mani di alcuni, a questi facilmente sono sacrificati gli altri, pochi o molti che sieno; e sempre molti, sempre i più rimangono esclusi di fatto se la repubblica è vasta, e se possiede provincie. D'altra parte se un corpo di cittadini tiene il governo, è quasi impossibile che l'amministrazione civile venga appurata, cioè ristretta alla modalità de' diritti, il che si rende facilissimo nel governo d'un solo * (1).

Della qual cosa la ragione è questa, che ad un corpo di cittadini, e specialmente a quelli, l'autorità de' quali in detto corpo

* (1) Per questo noi non ci stacchiam di ripetere, oh ben più che insistere sempre sulle nere pitture de' delitti o delle disorbitanze del re, e scavar dalle fondamenta la loro entorità, ufficio chiesto alla letteratura dal nostro tempo è porgere le pitture d'lle magnanimo virtù e de' liberali benefizj e coi eglio con cibiameti, e l'autorità garantire dagli abusi e emmigliorare. Quelle continue inimichevoli e concitate sentenze: — *Ecco il dono de' principi, non torre!* — è grande *L'ombra d'un trono a ricoprir delitti*, e altre similgianti, onde sembra tento dilettersi l'Alfieri e chi se ne fa imitatore, non ci paiono prodozze la più ntile al nostro secolo, eho ha bisogno ben d'altro. Nè con ciò noi vogliamo disconoscere i meriti del genio dell'Alfieri, me solo farci giusti estimatori de' tempi diversi. Potè essere buon farmaco la rigidità e talora lo scricciolio del verso dell'Antigiano all'Italia addormentata dalle cantilene del Metastasio. Ma se gli stranieri ci rinfacciano che la drammatica in Italia or suona come troppo molle Ninfa sotto l'abbre del Metastasio, or come troppo fiera Amazzone su quello d'Alfieri, noi ora vogliem confortarci pensando eho ormai agli Italiani fu così preparata la via al giusto mezzo, e sperando che enca in questo vengano continati e perfezionati i nobili sforzi di Alessandro Manzoni.

prevale, non importa assai che l'autorità civile stia ne' suoi limiti, quando essi sono ad un tempo e i proprietari particolari e i governanti civili. Niuno è che comandi in casa loro, comandano da sè, almeno così lor ne sembra; quindi inclinano al dispotismo, e a riguardar per poca cosa tutti coloro che non entran nel governo, le fortune de' quali sogliono essere minori assai delle loro. Dicevo che così almeno loro ne sembra; perchè spesso s'illudono. In fatti nel governo repubblicano si tiene per cosa equa che tutte le disposizioni sieno secondo la maggioranza de' voti, indi alla maggioranza de' votanti è sacrificata la minorità: e si noti, che tutti questi incomodi del governo repubblicano vengono direttamente dalla sua forma, prescindendo dalle irritate passioni. La storia conferma questa teoria, ella dimostra quanto i governanti repubblicani sieno inclinati a disporre franchissimi de' diritti particolari. Si confrontino pure le leggi delle diverse forme di governo, e si troverà le repubblicane essere state mai sempre quelle ch'entrarono più arditamente in casa altrui, e che più risolutamente disposero delle proprietà tutte de' cittadini. Le leggi suntuarie, che limitano l'esercizio de' diritti particolari sono proprie delle repubbliche * (1). I beni, la vita, la moralità, la religione stessa de' cittadini si vogliono cose della repubblica; ogni qualvolta nasca una repubblica, anche ne' nostri tempi, ella manifesta il suo carattere dispotico, riguarda i cittadini come servi o cose dello stato: la sua divisa è il motto di Ruault: *tout appartient à l'état, corps et biens*.

* (1) Gli antichi lamenti di Tacito sulla molteplicità e insufficienza delle leggi nei corrotti reggimenti: — *Corruptissima republica, plurimae leges* (Ann. III, 27); *Ut antehac flagitiis, ita tunc legibus laborabatur* (Ib. 28); *invalido legum auxilio, quas vi, ambitu, postremo pecunia turbabantur* (Ann. I, 2); *Si velis quod nondum vetitum est, timeas ne vetire; et si impune transnderis, neque metus ultra, neque pudor est* (Ann. III, 54) — e l'osservazione che quanto più rapidi e frequenti sono i mutamenti delle somme magistrature, tanto maggiore è il pericolo degli abusi — *Difficilius est temperare felicitati, qua te non putes diu usurum* (Ann. II, 47); *Opportunos magnis conatibus transitus rerum* (Hist. I, 21) — possono pur

§ 2.

*Restringimento progressivo della società civile
a contenersi nella sola sfera della modalità de' diritti.*

1.

Forma perfetta a cui tende la società civile (1).

Le società civili adunque tendono ad avvicinarsi sempre più al loro ideale, e questo ideale può raccogliersi in pochi articoli così:

1° Le leggi e gli atti del governo non disporranno del valore di alcun diritto di ragione, ma regoleranno semplicemente la modalità di tutti i diritti di ragione, appartenenti o ad individui o a società, mantenendo così — la massima libertà razionale.

2° Davanti a queste leggi tutti i membri delle società civili avranno — una perfetta uguaglianza (2).

3° Colle persone esistenti fuori della società civile saranno osservate a pieno le norme del Diritto di ragione.

troppo applicarsi a quasi tutte le repubbliche del medio-avo, non eccettuata quella, a cui Dante gridava (Purg. VI, 143 sgg.):

... a mezzo Novembre

Non giunge quel che tu d'Ottobre fili.

Quante volte del tempo che rimembre,

Legge, moneta, e ufficio, e costume

Hai tu mutato, e rinnovato membre!

E se ben ti ricorda, e vedi lume

Vedrai te simigliante a quella inferma,

Che non può trovar posa in su le piume,

Ma con dar volta suo dolore scherma.

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 2064-2065.

(2) Che cosa mai varrebbe che tutti i cittadini fossero uguali davanti alle leggi sociali, se questo fossero malvage? — A tal fine prima dell'uguaglianza davanti alla legge, noi abbiamo posto il principio che la società civile non tocchi il valore de' diritti de' cittadini, ma solo ne regoli la modalità. Questo è il gran principio che produce le buone leggi, o impedisce le cattive.

Data poi questa forma perfetta, ne conseguono immediatamente i seguenti beni:

1.° Guarentigia di tutti i diritti con pronta ed efficace giustizia uguale per tutti;

2.° Concorrenza a tutti i beni sociali, o d'altro genere, ugualmente aperta a tutti, sieno persone individuali o collettive, e quindi

3.° Facilità di migliorare la propria fortuna coll'ascendere pe' gradi ed uffici sociali in ragione della maggiore idoneità (1);

4.° Sviluppo progressivo di tutte le industrie, gli studi, gl'ingegni, ecc. e quindi

5.° Miglior possibile condizione economico-morale del maggior numero di cittadini, a' quali non potranno mancare i mezzi di soddisfare a' loro primi bisogni;

6.° Popolazione equilibrata colla produzione;

7.° Forza nazionale massima contro gli esterni nemici;

8.° Fiorimento della religione e degli istituti benefici che provvedono a que' poveri, che rimanessero privi dei detti mezzi * (2)... .

2.°

*L'elemento sociale vuol distruggere l'elemento signorile
nel movimento del 1789 (3).*

La lotta fra la famiglia e la società civile divenne minacciosa, torbida, sanguinaria in Francia dopo l'anno 1789.

(1) È obbligata la società a scegliere gli ufficiali più idonei? Distinguo: Se la società stessa (i padri associati) immediatamente è quella che sceglie, ella non ha l'obbligazione giuridica, ma la scelta di fatto non caderà sui conosciuti più idonei, perchè la società è mossa dal suo proprio vantaggio a tale scelta. Ma se la scelta vien fatta da altri in nome o in voce della società, p. e. dal suo governo ecc., allora ve n'ha obbligazione strettamente giuridica.

* (2) L'autore qui passa a cercare più largamente la natura di questi otto beni generali, e a mostrar come si giungano insieme, quasi affetti a causa, alle tre prime leggi di sociale giustizia: il che potrà fare per sé la meditazione del lettore esperto delle pubbliche cose.

(3) *Vod. Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 2080, 2081, 2087,

Sia pur vero quello che osservarono alcuni uomini perspicaci, che a quell'epoca il progresso della società civile verso il suo ideale essendo impedito da disposizioni arbitrarie, la società divenne violenta pel bisogno irresistibile d'infrangere le sue pastoie e procedere innanzi (1). Questo non toglie la verità delle seguenti osservazioni.

(1) La società civile poco prima dell'epoca della rivoluzione di Francia, avea già dati segni manifesti di sentirsi presta a muoversi innanzi, in tutte quasi le nazioni d'Europa. Ma la ingiusta violenza a cui ella ruppe in Francia fecero inorridire i buoni, ed allarmarono tutte le famiglie potenti che si videro assalite da una masnada di assassini. Altra cagione non fu grande-mente al civile progresso, e si fu l'essor questo capitanato per tutto da falsi filosofi, per colpa de' quali, disse Federico che « il più gran castigo che si potesse dare ad una provincia era il darle a' filosofi il governo » (*Dialogues des Morts par le Roi de Prusse*); e aggiungeva, di temere, che i principj filosofici « riconducessero la barbarie da cui poco fa era uscita l'Europa » (*Lettres à d'Alembert*). Il movimento civile di cui parliamo, guidato scia-guralamente da sofisti del tempo, viene descritto a meraviglia da C. L. Haller nella sua *Ristorazione*, T. I, c. VII e VIII, a cui rimetto il lettore. Nella Russia il progresso si manifestò per una forza, che le idee e il bisogno del tempo esercitarono non sul popolo, ma sul regnante, che ne prese l'iniziativa. « Poco dopo, dice l'Haller, Caterina II all'opposto confine d'Europa « diede il raro spettacolo di una specie di Convenzione nazionale per formare un nuovo codice di leggi (ann. 1767), della quale, non avendo ella « avuto alcun successo, non si parlò tanto come della francese, ma che non « resta di esser un fatto degno di memoria per far conoscere lo spirito del « dominante ». — Ancora nella sua *Histoire de Catherine II*, T. II, p. 33-35, « parla di questa filosofica commedia. Secondo lui, l'assemblea fu sciolta « così precipitosamente, perchè alcuni deputati avevan lasciato conoscere che « si avrebbe potuto detronizzare l'Imperatrice. Trent'anni dopo, Paolo I, « creò una nuova commissione legislativa (1797) confermata ed ampliata « da Alessandro I 5 giugno 1801 ». Finalmente il movimento francese fu irreligioso ed empio; ed è la ragione principalissima, per cui la Francia stenta così, anche al presente, a concepire chiaro in che consistono le vere libertà sociali e v'è facendo accanita opposizione ad alcuno di esse, mentre dall'altra scambia posso colla libertà la licenza.

L'elemento sociale sollevatosi alla reazione trasmodando tutti i confini del giusto, tentò d'invadere l'elemento signorile, e distruggerlo per odio e vendetta. Anzi deliberato di regnar solo, invase l'intero Diritto individuale, pretese che altro Diritto non potesse esservi che il sociale, il che conseguiva all'accanita persecuzione mossa contro l'elemento signorile; perchè l'elemento signorile appartiene al Diritto individuale, e ogni individuale diritto è una potestà, un principio di signoria. La società civile in tale condizione di cose divenne dunque tiranna degli individui e delle società minori. Egli è necessario confermare bene questo fatto: così importante lotta fra l'elemento famigliare accuratamente meditata trae più innanzi lo studio della filosofia del Diritto, che non faccia un monte di speculazioni. Un documento solenne repiloga il pensiero dell'epoca, voglio dire la *Dichiarazione de' diritti dell'uomo e del cittadino del 1789* * (1).

.....

* (1) Ci duole il non poter recare, per la lunghezza non consentita dallo scopo di questo libro, le osservazioni che l'autore qui fa sugli articoli di quella *Dichiarazione*, e ci contenteremo di porre in nota solo quello che riguardano il primo articolo che suona così: — *Gli uomini nascono e rimangono liberi ed uguali in diritti. Le distinzioni sociali non possono esser fondate che sull'utilità comune.* —

« 1° *Gli uomini nascono liberi.* — Gli uomini, in quanto han la dignità personale, hanno anche una personale libertà. Ma essi nascono in famiglia, e perciò nascono in pari tempo sotto il dominio paterno. In quell'articolo adunque è del tutto obbliato il *Diritto di famiglia*.

« 2° *Gli uomini nascono uguali in diritti.* — Questodetto non è vero, se non supponendo che si parli di que' soli diritti che si fondano nella natura umana posseduta ugualmente da tutti gli uomini. Ma di nuovo, gli uomini nascono in famiglia, dove i genitori e i figliuoli non sono certo uguali in diritti. Di più, le famiglie non sono uguali in loro nè nel vero, nè nella qualità de' diritti acquisiti; perciò nè per il nuovo membro della famiglia, che li possiede in solido, può esse sempre riputato uguale in diritti a' figliuoli delle altre famiglie. Il dire adunque che gli uomini nascono uguali in diritti, è un obbliare per la seconda volta il *Diritto famigliare*.

Ivi è la società civile irritata e delirante, che non vuol riconoscere più che se stessa nel mondo: vuole annientare ogni altro diritto: il che essendo cosa affatto assurda, ella viene condannata, in pena della sua temerità, a contraddirsi fin col titolo del suo scientifico manifesto, il quale nello stesso tempo che non lascia esistere altra autorità sulla terra, fuorchè quella della società civile e quelle che da lei promanano, e per sua grazia esistono, porta la scritta: « *Dichiarazione de' diritti dell'UOMO e del cittadino* »: poi nomina i diritti naturali, ma vuole che qualunque autorità e potestà emani dalla nazione. Avrà la na-

• 3° *Gli uomini rimangono liberi.* — Sa si tratta della libertà essenziale, gli uomini rimangono certamente liberi. Ma v'ha ancora una relazione di signoria e di soggezione, che è riconosciuta dal Diritto di ragione, come abbiamo già dimostrato (Vol. I, 531-553). Dicendo dunque incondizionatamente, che gli uomini rimangono liberi, vien cancellato il *Diritto signorile*.

• 4° *Gli uomini rimangono uguali in diritti.* — Rimangono uguali ne' diritti connaturali, ma non negli acquisiti. Qui si dimentica adunque anche il *Diritto individuale acquisito*, oltre a tutto il diritto famigliare.

• 5° *Le distinzioni sociali non possono esser fondate che sull'utilità comune.* — Quando la mesura de' membri della società è disuguale, come nelle società *poliquote*, questa misura diversa trae seco diversi diritti sociali. Or nella civil società il contributo o la quantità di utili varia più o meno, secondo la maggior o minor proprietà de' membri che la formano. Questa è una *distinzione sociale* fondata non già sull'utilità comune, ma sui diritti individuali e famigliari. Di più, chi entra nella società civile, intende di conservare i suoi diritti di signoria giuridica, poniamo la paternità..., quindi vi hanno *distinzioni sociali*, che nascono dalla diversa quantità di diritti signorili. Dunque non riconoscendosi altre *distinzioni sociali*, che quelle fondate sull'utilità comune, si toglie al Diritto individuale di proprietà e di signoria, come pure al Diritto famigliare, ogni autorità che necessariamente spetta a loro anche nel seno della società civile.

• 6° A questo s'aggiunge, che l'estensione di *utilità comune* è equivoca, perchè non definita. Che mai significa *utilità comune*? E chi dovrà giudicare se una data distinzione sociale è fondata sull'utilità comune? Tutti? Siamo nell'anarchia: perchè dunque fare una Costituzione? • ...

zione fatti i diritti naturali? e fatti imprescrittibili? In tal caso perchè chiamate *Dichiarazione* il vostro bando, e non *Costituzione*? Povera filosofia priva di logica!...

Accordisi dunque che già da molto tempo la società civile sentiva il bisogno di fare un passo innanzi, verso il suo ideale.

Non v'ha dubbio che, se le persone più rette o più religiose avessero preso a coltivare amorosamente il buono istinto sociale, aiutando la società a dare innanzi quel passo a cui ella aspirava, esse avrebbero meritato immensamente dell'umanità, salvandola dagli orrori di quella rivolta, avrebbero accreditata così la virtù, glorificata la religione. Ma le più rette e religiose persone sgraziatamente non intesero allora il fervido voto, il bisogno pressante della società in cui vivevano, nè la propria vocazione. È questa la più grande sciagura delle nazioni.

5.*

Mediazione perfetta

che verrà operata fra l'elemento familiare e il civile (1).

... Napoleone, rappresentante vero della Francia ..., a ragione in sullo scorcio di sua vita dipingeva se stesso siccome il mediatore de' due mondi ...

Ma non vide bastevolmente il grand'uomo dove stesse il vero nesso del potere: quindi la sua mediazione dovette riuscire imperfetta: la mediazione distrusse il mediatore * (2)...

(1) Ved. *Filos. del del Dir.*, Vol. II, nn. 2097-2102.

* (2) L'autore avea in apposito articolo esaminato il modo con che il prigioniero di S. Elena avea tentato la grande mediazione, e la ragioni ond'essa dovette fallire; avea oel fatto il più bel commento a que' tanto disputati versi di A. Manzoni:

*Ei si nomò; due secoli,
L'un contro l'altro armato,
Sommessi a lui si volsero
Quasi aspettando il fato;
E' fe' silenzio, ed arbitro
S'assise in mezzo a lor:*

La mediazione perfetta fra la famiglia e la città, quella che deve condurre non meno la società famigliare che la civile a raggiungere l'ideale della loro propria perfezione, non può oggimai essere operata che dalla verità, dalla giustizia, e dal cattolicesimo, sola forma perfetta del Cristianesimo. Tutti gli uomini che applicano questi tre mezzi alla teoria e all'attuazione degli ordini civili, assumono l'ufficio e la dignità di mediatore: nè dalla loro mediazione saranno oppressi e distrutti.

Non saranno oggimai distrutti: voglio dire, che se la verità, la giustizia, e il cattolicesimo ha i suoi nemici implacabili, il loro odio non annienterà l'opera di tali mediatori; voglio dire che la verità, la giustizia, il cattolicesimo crescente ogni dì d'evidenza e di splendore, abbisognerà sempre meno d'aver testimoni di sangue: o la persecuzione non sarà più fatta dalla società, ma dagli individui, che dalla società verranno puniti come assassini.

Ma egli è prezzo dell'opera, che noi cerchiamo di svolgere il modo, in cui la verità, la giustizia e il cattolicesimo sono chiamati ad esercitare tanta efficacia sull'organizzazione dell'umanità, son destinati a compiere sì sublime mediazione.

E accoglierò quei tre grandi mezzi sotto il solo nome di *giustizia*, acciocchè proceda più spedito il discorso. Poichè è ragionevole che giustizia si chiami la verità, in quant'è giusto

versi che hanno il loro storico fondamento nelle parole pronunciate dal gran capitano in sulle scerole di sua vita:

« Io diventava l'arca dell'antica e della nuova alleanza, il mediatore naturale fra l'antico e il nuovo ordine di cose. Io m'aveva i principj a la confidenza dell'una, io m'era identificato coll'altra; io apparteneva ad ambedue, e avrei fatto in coscienza le parti di oiazone »; — e in quelle altre parole ripetute nell'isola di S. Elena:

« Pago interamente e soddisfatto su questi gran punti, e tornata l'Europa in pace, io pure m'avrei avuto il mio congresso e la mia sacra alleanza, i quali pensieri erano miei, e mi furon rubati. In tale adunanza di tutti i monarchi, noi avremmo trattato dei nostri interessi di famiglia, e avremmo renduto ogni ragione de' fatti nostri a' popoli ».

che tutti la posseggano, la esprimano, l'usino a norma di loro azioni; è ragionevole altresì che nel cattolicesimo si veggia la giustizia più perfetta, poichè, come la teoria di esso è pretta verità, così la pratica è l'attuazione della giustizia consumata e sublimata all'ordine soprannaturale * (1).

Ora io dico, che il modo, pel quale la giustizia in questa pienezza di significato, spirando nelle due società opposte, la domestica e la civile, moderandone gl'istinti, le concilia, e le perfeziona, è il seguente:

1.° Il principio teoretico e pratico dell'intera giustizia esiste nella umanità; vi fu posto dal Cristianesimo, che solo possiede il *principio teoretico* nella verità che insegua, e il *principio pratico* nella grazia con che avvalora la volontà. — Prima età.

* (1) L'autora, in una nota del primo volume (pag. 66) avea detto: « La parola *giustizia* fu messa in uso dal Cristianesimo a indicare l'adempimento di tutti i doveri, *Omnium mandatorum plena custodia*, come la definì S. Giovanni Grisostomo (Hom. XII, in Matt.). Trovasi la ragione di tale uso della parola giustizia in questo, che il Cristianesimo rannodò la creatura umana col Creatore, e chiamò gli uomini a considerare la moralità del proprio operare in relazione col loro principio, relazione che abbraccia la moralità nella sua pienezza. Laonde Cristo, compiendo la morale e rendendola soprannaturale, disse: « Beati quelli che hanno fame e sete della *giustizia* » (Matt. V), con questa sola parola indicando tutta la virtù e perfezione. La ragione naturale era pervenuta a conoscere, che la parola *justum*, secondo la sua etimologia, esprimeva il concetto di uguaglianza, e veniva a significare « ciò che è adeguato e commisurato alla regola, a cui debbono essere adeguato e commisurato, come osservò Aristotele stesso » (V. Eth. I). Ma la religione rivelata aggiunse, che questa regola a cui debbono commisurarsi le azioni per esser giuste, è la volontà divina, la qual volontà venne pure chiaramente comunicata agli uomini. Da quell'ora la parola « il *giusto* » fu applicata a significare l'uomo perfetto, e la parola « *giustizia* » a significare la perfezione risultante dal complesso di tutte le virtù: in questo nobilissimo significato risondè su tutta le labbra, in tutta la lingua dell'universo. Così si cantò, e si rileva, coll'accrescersi lume agli uomini, il valore della parola che essi adoperano.

2.° Di poi, il detto principio teoretico e pratico della giustizia è applicato alle società ch'egli dee perfezionare, alla domestica e alla civile, deducendosene le leggi speciali, snodandosene i casi giuridici complicati e difficili. Ell'è questa l'opera de' secoli affaticati a dedurre conseguenze, ed a lottare in pari tempo contro l'errore che s'intromette pigliando talora la veste di legge positiva, e di forza bruta, e così turbando il gran lavoro delle menti, e parendo in certi momenti che il debba affatto pervertire. — Seconda età.

3.° Finalimente, dedotte dal principio della giustizia le leggi speciali della società domestica e della civile, rimane a farsi il terzo importantissimo passo, quello di rendere tali leggi popolari, d'infonderle in tutte le menti, d'imprimerle in tutte le persuasioni. Solo quand'esse sono note e persnase a tutti, acquistano luce nuova, potenza insperata, pratica pubblica, alla quale non v'ha forza individuale, nè genio maligno che possa opporsi. — Terza età.

Quando è dunque che la giustizia incomincia veramente a mostrarsi forza prevalente nelle cose umane?

Alla terza età, quando essa incomincia ad essere il pensiero di tutti: **L'UNIFORMITÀ DEL PENSAR NAZIONALE CIRCA LE LEGGI DELLA SOCIALE GIUSTIZIA**: ecco la forza irresistibile che mette la giustizia in trono. Ditemi un popolo pienamente istruito circa le giuste massime sociali, un popolo tutto uniforme ne' suoi giudizi circa quello che la giustizia prescrive così alla società domestica, come alla civile; ed oh quale spettacolo, Dio mio! Che maestà di questo popolo! Che sicurezza! egli è re: è leone tranquillo che posa ^{*}(1)...

* (1) Noi confessiamo che questo ultimo parole ci han più volte chiamato sugli occhi una lagrima, mentre il cuore trepidava d'ammirazione e di gioia all'aspetto di un tal popolo, batteva di desidorj e speranze, e s'abbandonava all'immaginazione di ciò che può darci la civiltà del Cristianesimo. E in quella immaginazione, sognando di essere noi stessi poeti, rivolti all'Autor del Cristianesimo, facemmo nostri i versi Virgilisoi dell'Egloga quarta, esclamando:

*Allargamento progressivo della società civile
ad abbracciare tutta quanta la sfera della modalità de' diritti.*

4.°

Nesso delle cose dette con quelle da dirsi (1).

Il progresso fin qui descritto si riduce all'essersi separata la società civile dalla domestica, all'esser pervenuta così a sussistere per sè, con organizzazione sua propria, ammettendo al suo lato la sussistenza, del pari indipendente, della società domestica, in concordia e in amicizia con lei. Così l'una società riconoscendo e rispettando l'essenza giuridica dell'altra, giova a se stessa, con la moderazione del rispetto prestato a tutti i diritti dell'altra; o in altre parole il progresso indicato si è l'essersi la società civile limitata a regolare la modalità de' diritti, e resa in questo suo legittimo ufficio sì forte, da non lasciarsene più strappare di mano dalla prepotente società domestica l'esercizio.

Or ci rimano a toccare d'un altro progresso, cioè di quello che va facendo la società civile nell'esercizio del suo proprio ufficio così determinato: del progresso verso quell'ideale che la suppone estesa nelle sue vedute fino a regolare tutta la sfera della modalità de' diritti secondo i bisogni * (2).

*Aspice convexo nutantem pondere mundum,
Terrasque tractusque maris coelumque profundum,
Aspice venturo lactentur ut omnia seculo.
O mihi tam longae maneat pars ultima vitae,
Spiritus et, quantum sat erit tua dicere facta!
Non me carminibus vincet nec Thracius Orpheus
Nec Linus...*

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, nn. 2126, 2127, 2128.

* (2) Meritano molta attenzione questi due moti progressivi, l'uno de' quali per contrario all'altro, ma non è; il primo, nn. rifecondarsi e concentrarsi

2.*

Ampiezza della sfera a cui si stende la modalità de' diritti (1).

Quando più persone aventi diritti entrano in relazione fra loro, e specialmente quando convivono sopra il medesimo territorio, allora può avvenire,

1.° che una persona tenti d'invadere maliziosamente i diritti d'un'altra;

2.° che senza malizia, credendo esercitare i diritti propri, nuoca veramente a' diritti altrui, onde nascano litigi fra loro;

3.° che più persone, esercitando i loro diritti isolatamente, benchè niuna di esse esca dalla sfera di essi, vengano tuttavia a mettersi una limitazione scambievolmente maggior di quella, che ne conseguirebbe se di buon accordo concertassero la maniera d'esercitarli, una maniera che lasciasse la maggior possibile libertà a tutti e procurasse il maggior vantaggio; per esempio:

ne' confini del proprio ufficio; il secondo, an effondarsi ed esercitare ogni cosa nel campo della propria attività; il primo, condiziona e aiuta al secondo. Perocchè non ogni romper di freno è forza e progresso, ma v'ha un correre che è debolezza e precipizio; e in ogni dottrina, e arte, e impresa, anzi in ogni azione, perchè ella riesca all'ottimo, v'ha una specie di problema similgiante a quel che i matematici dicono del minimo e del massimo; e in tutta la vita intellettuale e operativa, anche sguardandola dal lato del bello, richiedesi, a cogliere il sommo, la maggior *semplicità* possibile nell'uso de' mezzi, la maggiore *efficacia* nell'ottenimento del fine; signoria di sé nella mira, forza nel lanolo. L'uso che fecero i Latini della parola *impotentia* e *impotens* nel doppio significato d'immoderazione o sferatezza, e insieme di debolezza o insufficienza, può essere commento alla detta verità: Indi non men belle che filosofiche le frasi *impotentia laetitiae* efferri in Cicerone (Tono. 6. 7), *deperire impotente amore* in Catullo (35, 12), *fovere impotentiam militum* in Tacito; ed efficace espressione in Quintiliano, *impotentissimae cogitationes cupiditatis* (12, 1), e in Plinio, *impotentia libidinis* (34, 3, 6); e in Orazio, Cleopatra agognante, in sua smisurata ambizione, all'imperio di Roma e del mondo, ben della *quidlibet IMPOTENS Sperare, fortunisque dulci Ebria* (Lib. I, Od. 37).

(1) Ved. *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 2129-2131.

I possessori di vari terreni confinanti, dove non sieno fissate strade, fissandole di concerto, evitano un comune danno, togliendo l'arbitrario passaggio pe' colti in luoghi diversi sì de' padroni che si recano a' loro fondi, e sì degli agricoltori che si recano a coltivarli co' buoi, carri ed arnesi;

4.° che più persone, unendo forze e proprietà, ed esercitando certi diritti in comune, possano ottenere assai più vantaggio che non lasciandole separate; per esempio: se più s'uniscono a fine di provvedere il frumento necessario alle proprie famiglie, faranno un miglior mercato per la quantità maggiore di merce che comperano: se si concertano di pagare un maestro di scuola, procacciano a' loro figliuoli un'istruzione che non potrebbero avere qualora ciascuno dovesse pagare un maestro a parte ecc.

Laonde difendere i propri diritti, comporre i litigi, modificare l'esercizio de' diritti de' singoli in modo, che a ciascuno si risparmi il danno che ne verrebbe senza tale modificazione, o s'ottenga un vantaggio che avere non si potrebbe ove ciascuno esercitasse i diritti suoi senza riguardo a quelli degli altri; ecco quattro parti di ciò che noi chiamiamo regolamento della modalità de' diritti.

Modalità de' diritti è una espressione che noi opponiamo a *diritto*, *valore*, o *bene del diritto*. Per darne la definizione precisa, noi diremo, che « tutto ciò che si può fare d'un diritto o intorno a un diritto, senza scemar punto il bene che esso contiene (il qual bene dee appartenere inviolabilmente al soggetto o proprietario di esso diritto), ma o rimauendo uguale il bene contenuto nel diritto, o venendo accresciuto, chiamasi da noi *modalità del diritto* » * (1).

* (1) È a confrontarsi il concetto che qui sul fine si porge della *modalità de' diritti* coo quello che ne fu posto da principio (pag. 743) per vedere la coerenza dell'autore, o meglio intendere come s'ella base d'una semplice o retta idea posa tutto l'edificio della sua teoria intorno alla società civile.

3.°

Conseguenti funzioni della società civile (1).

Quindi noi possiamo delineare l'immensa sfera che abbraccia l'ufficio della società civile compiuta e pienamente sviluppata, quale nel suo ideale da noi si contempla, di quella società, voglio dire, che abbiamo definito « la suprema regolatrice della modalità di tutti i diritti de' suoi membri ».

Perocchè dalla data definizione della modalità de' diritti risulta, che l'ufficio delle società civili ha quattro grandi funzioni da esercitare, che sono:

1.° protezione di tutti i diritti de' sozi e del loro libero esercizio;

2.° giudizio e composizione de' litigi.

3.° regolamento dell'esercizio de' diritti, tale che ciascun individuo o società minore venga ad usare de' propri diritti in modo che, senza pregiudicare a sè, lasci la massima libertà all'esercizio de' diritti altrui;

4.° associamento de' diritti privati ogni qual volta lo esiga la necessità d'evitare un male comune, o l'occasione d'ottenere un bene comune * (2). . . .

CONCLUSIONE (3).

. . . Tre adunque sono le società necessarie alla piena organizzazione del genere umano: delle quali la famigliare, come è la più naturale all'uomo, così è ancora la più angusta. Non che angusta dovesse essere secondo il primo disegno del Crea-

(1) Vedi *Filos. del Dir.* vol. II, nn. 2131, 2132.

* (2) Qui segue un'ampia analisi di queste quattro funzioni, e delle altre minori, in cui questo si partono. Ma noi porrem fine al già troppo lungo compendio d'un'opera che dagli studiosi delle cose giuridiche merita d'essere letta intera, e aggiungeremo solo alcune parole della conclusione, in cui l'autore riassume o raccoglie tutto il *Diritto Sociale*.

(3) Vedi *Filos. del Dir.*, Vol. II, nn. 2681-2684.

tore, che diede un solo padre a tutto il genere umano; ma divenuto mortale il padre e divenuti mortali i suoi figli, la grande, l'unica società domestica che dovea abbracciare tutto l'uman genere, rimase spezzata in molte famiglie divise, sempre più limitate ed anguste.

Dalla quale separazione e ristrettezza delle società famigliari trae occasione quanto la famiglia ha d'ingiusto nell'indole sua e nelle sue tendenze, che sotto il nome di *egoismo famigliare* noi racchiudemmo. Come toglier via questo male intrinseco, questo difetto profondo della famiglia? Ampliare questa società oltre certo limite non si può; chè la natura non lo consente. Non rimaneva che una mediazione fra le famiglie. Quindi fu istituita una società più ampia che s'incaricasse di tal mediazione, e così dovesse medicare il radicale peccato della famiglia, e questa fu la società civile. Ma quanto non è indomito, quanto non è egli feroce l'orgoglio domestico! Ogni qualvolta la società civile s'attenta di metter la mano alla piaga, egli, irritato dal più vivo dolore, entra in furore e niente meno agogna che di distruggere la sua stessa mediatrice. Indi quella lotta ostinata e rabbiosa fra la società domestica e la civile, che noi descrivemmo. Questa lotta all'ultimo sangue dovea finire collo scempio di entrambè le società, se non fosse comparsa al mondo in buon tempo una terza società ancor più ampia della civile, anzi universale e potentissima, che assumesse alla sua volta la mediazione fra la società civile e la famigliare venute alle mani, come la società civile avea assunto la mediazione fra le diverse società famigliari fra loro. Questa società nuova ed amplissima fu il Cristianesimo. La Chiesa conciliò il principio famigliare e il principio civile, rese possibile la loro coesistenza, e salvando entrambe le società pose tra esse tale accordo che l'una giovasse all'altra, la civile compiesse la sua missione di mediatrice fra le famiglie, e la domestica comunicasse alla civile della sua forza e della sua consistenza. Ma non bastava. La società universale del Cristo dovea compire un'altra mediazione, quella delle società civili fra loro. Perocchè essendo queste società più ampie

bensi delle domestiche, ma tuttavia ancor esse ristrette entro certi confini, riuscirono necessariamente molte ed esclusive, e questa loro limitazione divenne tra esse fonte d'ingiustizia e di guerra. Doveano dunque combattersi e straziarsi miseramente se non interveniva a pacificarle un'altra più magnifica società che, essendo per la sua stessa natura universale, era altresì interamente giusta, siccome quella che niun uomo escludeva, tutti ammetteva nel suo seno, a tutti egualmente rendeva giustizia, e colla sua benevolenza e beneficenza immensa tutti abbracciava. Così la società familiare venne perfezionata dalla civile che non è chiusa entro le pareti domestiche; e la società civile venne e viene perfezionata dalla Chiesa di GESU' Cristo, che nè da catene di montagne è rinserrata, nè da corsi di fiumi, nè da bacini di mari, nè da trattati e convenzioni umane ad un luogo legata; ma stesa altrettanto quanto la superficie del globo, quanto l'umanità, anzi, a vero dire, universale come la verità e la giustizia e la carità di Dio stesso. E così compivasi la perfetta organizzazione dell'uman genere.

Ma è ella forse interamente compita questa grand'opera della divina provvidenza? Non ancora del tutto; ma si compie ogni giorno. Che se si volessc determinare a qual seguo il mondo sia giunto in tanto lavoro, noi potremmo osservare come è già ribassato per sempre e vinto l'egoismo della famiglia: non che egli non si dimeni ancor quasi serpe a cui è schiacciato il capo, o quasi idra che sta rinnettendo le teste troncate, ma il riguardiam come vinto, perchè non può oggimai rinvigorire gran fatto in presenza di una società civile prevalente, e sempre prouta a raumiliarlo. E questa era la prima operazione che doveva farsi. Ma ora la società civile è inorgoglita ella stessa di sua vittoria. L'egoismo è passato dalle *famiglie* nelle *nazioni*. Questo nostro è appunto il tempo dell'*egoismo nazionale*: egli vige quest'egoismo, egli cresce, egli invade tutto, egli crede di poter tutto, s'irrita, e innaspra ad ogni sospetto, che gli sia messo alcun modo, alcun freno. E pure egli deve riceverlo cotesto freno, e il riceverà dalla legge della giustizia universale predicata

incessantemente dalla Chiesa di Cristo. Tale è la seconda grande operazione che resta a compirsi. La società divina non vuol distruggere la civile, ma ella vuol trarre a lei di seno il vizio dell'egoismo che la difforma rendendola ingiusta; come la società civile non volle distruggere la domestica, ma volle guarirla dello stesso male d'un egoismo ancor più ristretto, di cui andava viziata.

Che se l'*universale giustizia* e l'*universale amore* sono i possenti farmaci portati di cielo in terra dal Maestro degli uomini, che nel femore ha scritto « Re de' regi, e Signore dei dominanti » (1), i quali soli valgono a medicar le nazioni; già non può esser più dubbiosa l'importanza, nè più incerto il fine di questa che noi abbiamo tracciato, come meglio sapemmo, Filosofia del Diritto. La civile società, diciamol di novo, rimane a perfezionarsi, ingrandendosi coll'amicarsi alla società universale, alla società divina perfetta, onde solo attingerà la compiuta giustizia, e si purgherà d'ogni spirito d'ingiustizia. A fare la via a un sì felice ringiovenimento delle nazioni, noi togliemmo a determinare con precisione il fine, entro cui dee tenersi la civil società, « il regolamento della modalità de' diritti ». È un picciolo seme, a dir vero, ma noi consegniamo questo seme alla logica del tempo ed alla carità de' Cristiani: quella lo svolgerà inaffiata da questa, non ne dubitiamo punto: gli avvenire forse ne godranno i frutti.

(1) Apoc. XIX, 16.

FINE.



INDICE DEI LUOGHI DELLA SACRA SCRITTURA CITATI IN QUESTO VOLUME

Gen. <u>1</u> , <u>1</u> , <u>3</u> , <u>6</u>	PAG.	218	Exod. XIII, <u>2</u>	PAG.	774
» —, <u>10</u>	»	219	» XVIII, <u>25</u>	»	776
» —, <u>28</u>	»	403	» XX, <u>3</u> , <u>5</u>	»	240
» II, <u>15</u>	»	2, 404	» —, <u>10</u>	»	184
» —, <u>18</u> , <u>17</u>	»	405, 667	» XXI, —	»	774
» —, <u>18</u>	»	699, 700	» XXIII, <u>5</u>	»	186
» —, <u>19</u>	»	707	» XXIV, <u>7</u>	»	185
» —, <u>23</u>	»	648	» —, <u>19</u>	»	774
» III, <u>5</u>	»	594	» XXXIII, <u>2</u> , <u>3</u>	»	126
» —, <u>16</u> , <u>20</u>	»	712	» —, <u>20</u>	»	410
» —, <u>27</u>	»	707	Levit. XIV, <u>13</u>	»	195
» IV, <u>1</u>	»	721	» XIX, <u>14</u>	»	186
» —, <u>19</u>	»	701	» —, <u>27</u>	»	433
» V, <u>12</u>	»	712	» XX, —	»	774
» VI, <u>4</u>	»	233, 400	» —, <u>3</u> , <u>5</u> , <u>6</u>	»	180
» IX, <u>25</u>	»	696, 784	Num. VIII, <u>16</u>	»	774
» XII, <u>2</u>	»	705	» XXXII, <u>4</u>	»	717
» XIV, <u>14-16</u>	»	762	Deuteron. I, <u>15</u>	»	776
» XVI, <u>3</u>	»	712	» IV, <u>15</u> , <u>19</u>	»	240
» —, <u>14</u>	»	155	» —, <u>9</u>	»	184, 190
» XVII, <u>13-17</u>	»	702	» V, <u>9</u>	»	196
» XXI, <u>18</u>	»	705	» VII, <u>9</u>	»	186
» —, <u>22-32</u>	»	763	» XVIII, —	»	774
» XXII, <u>14</u>	»	153	» XXI, <u>16</u> , <u>17</u> , <u>18</u> , <u>21</u>	»	774
» XXIII, <u>6</u>	»	431	» XXII, <u>3</u>	»	186
» XXVI, <u>16</u> , <u>28-31</u>	»	763	Jud. IV, <u>5</u>	»	772
» —, <u>18</u>	»	156	» V, <u>7</u> , <u>9</u> , <u>10</u> , <u>13</u>	»	772
» XXVII, <u>29</u> , <u>eqq</u>	»	724	» VIII, <u>22</u> , <u>23</u>	»	776
» XXVIII, <u>19</u>	»	153	I Reg. III, <u>1</u>	»	190
» XXXI, <u>44</u> , <u>53</u>	»	763	» V, <u>6</u>	»	189
» XXXII, <u>1</u>	»	156	» XVIII, <u>1</u>	»	419
» XLVII, <u>7</u> , <u>10</u>	»	668	II Reg. IV, <u>7</u>	»	644
» XLIX, <u>10</u>	»	724	III Reg. I, —	»	794
» L, <u>10</u> , <u>11</u>	»	433	» IV, <u>25</u>	»	185

IV Reg. VI, 7	PAG.	223	Sep. XIII, 2	PAG.	46, 241
» XIII, 14	»	223	» XIV, 1-31	»	241
» XXIII, 11	»	223	» —, 6	»	234
I Paralip. V, 1	»	773	» —, 22	»	555
II Paralip. IX, 1	»	212	Ezeli. I, 3	»	624
Tob. III, 3-4	»	450	» III, 3, 11, 13	»	705
» VI, 16-22	»	698	» VI	»	552
Job, XXVI, 5	»	284	» VIII, 11	»	705
» XXXIX, 25	»	584	» IX, 3	»	709
Paulin. IV, .	»	371	» XVI, 7, 8	»	234
» XVIII, 14	»	76	» XIX, 21	»	516
» XXII	»	414	» XXV, 6	»	705
» XXVI, 8, 9	»	190	» XXX, 4	»	705
» XXX, 23	»	274	» XXXI, 27	»	533
» XXXV, 7	»	431	» XXXVII, 15	»	552
» XLIV, 15	»	54	» XXXIX, 1-3	»	557
» L, 3	»	45	» XLIV, 20	»	54
» LXVII, 16	»	431	» XLVIII, 9	»	223
» —, 18	»	223	» XLIX, 10	»	223
» —, 28	»	274	Is. V, 20	»	312, 670
» LXVIII, 24	»	185	» VI, 9	»	126
» LXXXIX	»	404	» XIV, 9	»	234
» XCH, 2	»	55	» —, 13	»	431
» CXV, 2	»	274	» XVIII, 2	»	533
» —, 11	»	601	» XXII, 18	»	223
» CXXVI, 4	»	531	» XXV, 3	»	45
» CXXXI, 17	»	190	» XXVI, 14, 19	»	234
» CXXXIX, 10, 11	»	111	» XXVIII, 16	»	202
» CXLII, 15	»	531	» XXIX, 14, 15	»	517
» CXLIX, 5	»	55	» XXX, 28	»	234
» CL, 1	»	190	» LI, 2	»	189
Prov. I, 5, 6	»	212	» LIV, 1	»	202
» II, 17	»	709	» LXI, 10	»	45
» IX, 18	»	234	» LXV, 15	»	223
» XII, 11	»	702	Jerem.	»	768
» XIII, 1	»	704	» IV, 13	»	223
» XXI, 16	»	234	» VII, 34	»	185
» XXIII, 23	»	705	» XVII	»	359
» XXVI, 5	»	234	» XLI	»	433
Cantic.	»	737	Baruch, III, 16, 28	»	234
» I, 8	»	223	» — 20, 27	»	400
» VIII, 6	»	431, 658	Ezech. I	»	222
Sap. I, 14	»	224	» XVI, 3	»	626
» III, 1	»	414	» XXI, 25	»	202
» IV, 1	»	48	Dan.	»	768
» X, 10	»	619	» IV, 15	»	195

Dan, XII, 36	PAG.	606	Jo. XIV, 8	PAG.	42
Joel, II, 5		223	» —, 10		124
Zachar. VI, 1-5		223	» XV, 4, 5, 13		620
» VIII, 3		632	» XVI, 12		62
I Machab. II		724	» XVIII, 8		235
» VIII, 3		521	» XX, 17		622
II » VII, 22		738	» —, 21		629
Matt. I, 12		683	Aot. X, 10		274
» II, 13, 14		534	» XI, 5		601, 274
» V, 6		415, 812	» XVII, 28		287
» —, 13		142	Rom. I, 18		298
» —, 29, 30		397	» VIII, 14		615
» VI, 28, 29		62	» VIII, 20, 22		373, 874
» VII, 12		506	» XII, 2, 3		556, 615
» —, 16		390, 517	I Cor. I, 2		620
» VIII, 17, 28		508	» III, 19		512
» X, 16		527	» V		410
» XIII, 10-13		125	» IX, 2		56
» —, 20, 21		517	» —, 24		24
» XVI, 25		372	» X, 6, 11		223
» XIX, 5		644	» XI, 7, 9		703, 702
» —, 6		669	» XIII, 12		223
» —, 8		678	» XV, 41		55
» —, 28		55	II Cor. II		116
» XXII, 27		506	» III, 16		41
» XXVIII, 20		629	» V		37
Mark. X, 5		678	» XI, 19		424
» —, 6		680	» XII		116
Luc. IV, 8		297	Gal. V, 6		361
» IX, 31		274	» —, 11		120
» XVI, 9		55	Ephes. V, 22, 23		707
» XXII, 25, 26		802	» —, 28, 29, 32		648
» XXIII, 34		126	Philipp. II, 5		568
Jo. I, 3		620	Coloss. III, 18		707
» —, 9		294	II Tim. III, 7		206
» —, 12, 13		624	Hebr. I, 3		624
» —, 14		617	Jac. II		361
» II, 25		389	I Petr. V, 4		55
» V, 29		267	I Jo. 3		620
» VI, 39		397	II Jo. 1		203
» —, 32, 34		297	Apoc. II, 17		18, 54, 55
» VII, 25		397	» IV, 4		55
» VIII, 25		71	» IX, 9		223
» —, 32, 34		297	» XI, 16		55
» X, 8, 14		205	» XIX, 16		820
» XIV, 2, 3		65			



INDICE

DEGLI AUTORI CITATI IN QUESTO VOLUME

A

Agostino (Sant'), pag. 24, 44, 72, 78,
116, 119, 123, 142, 207, 331, 332,
350, 380, 381, 474, 523, 532, 550,
602, 611, 621, 640, 653, 664.
Alberico (Landin.), 232.
Alfieri, 129, 334, 557, 803, 804.
Ambrogio (Sant'), 46, 47.
Ammiano Marcellino, 627.
Apollodoro, 233, 243, 246.
Apulejo, 61, 232.
Arato, 287.
Archimede, 534.
Arduino, 519.
Ariosto, 431.
Aristosseno, 35.
Aristotele, 135, 171, 177, 237, 256,
268, 269, 279, 280, 281, 283, 315,
318, 509, 529, 608, 633, 812.
Arnobio, 243, 671.
Aroux, 115.
Asclepiade, 85.
Atanasio (Sant'), 225.
Atkins, 467.
Ausonio, 246.
Averroes, 272.

B

Bacone, 222, 347, 537, 584.
Baldinotti Cesare, 543.

Barberini, pag. 3.
Barbieri Giuseppe, 147.
Bartoli, 528.
Bartolucci Giulio, 162.
Basilio (San), 25, 75.
Bellingeri, 622.
Benedetto XIV, 663.
Bernardo (San), 10, 283.
Benve (Sainte), 82.
Biagioli, 267.
Bianchini Giuseppe, 156.
Biblioteca Italiana, 76, 77.
Blaze Henri, 20.
Bocconio, 775.
Boeclero, 254.
Boezio, 379.
Boeckn, 646.
Bonald, 679.
Bonelli, 130, 812.
Bonnet, 467.
Borgao, 77.
Bossnet, 109, 146.
Botta Carlo, 817.
Bongiovillo, 683.
Buchanan, 127.
Buffon, 466.
Bulengero, 7.
Buxtorff, 169.
Byron, 65, 334, 335, 392.

Cabanis, 381.
 Celso, 284.
 Calmet, 184, 185, 235.
 Cantù Cesare, 704.
 Carlevaro, 15.
 Casa, 264, 463.
 Casters, 807.
 Catullo, 489, 815.
 Catechismo Romano, 627, 629.
 Caterina da Siena (Santa), 574.
 Caterina da Genova (Santa), 288.
 Cavalce, 274.
 Cebeta, 588.
 Cantorino, 643.
 Cesaro (Giulio), 526, 582, 688.
 Cesaro (Giuseppe di), 288.
 Cesari Antonio, 22.
 Cesarotti, 28.
 Chronica Ferrar. 538.
 Cibrario, 789.
 Cicerone, 7, 9, 45, 46, 47, 67, 73,
100, 101, 102, 103, 104, 139, 144,
159, 194, 231, 241, 263, 303, 340,
347, 425, 439, 487, 489, 490, 508,
510, 511, 512, 542, 551, 562, 604,
606, 608, 813, 814, 783, 815.
 Cipriano (San), 148, 574.
 Cirillo (San), 288.
 Claudiano, 246.
 Clemente Alessandrino, 119, 296, 329.
 Coccejo, 747.
 Codex Bavarico, 689.
 Codex Neapolitico, 676.
 Codice Russo, 807.
 Cognolato, 108.
 Collice, 857.
 Collize, 812.
 Colamella, 698, 699.
 Compagni Dino, 92, 790.
 Concilio Gerol., 676.
 Concilio Tolet., 676.
 Concilio Trident., 380, 627, 683.
 Condorcet, 557.

Conny, 336.
 Conring, 254.
 Constant Beniam., 147.
 Costa, 312.
 Cousin, 534.
 Crabbe, 128.
 Crouzer, 228, 235, 249, 694, 695.
 Curzio, 222.

D

Dante Alighieri, 3, 4, 12, 16, 31, 38,
39, 40, 42, 46, 49, 50, 52, 55, 60, 97,
99, 101, 111, 114, 115, 118, 136, 143,
153, 161, 162, 167, 176, 162, 183,
192, 194, 195, 198, 200, 234, 245,
251-268, 292, 295, 298, 299, 300,
308, 304, 321, 322, 330, 340, 345,
348, 349, 353, 355, 357, 358, 388,
364, 365, 371, 379, 390, 404, 405,
412, 414, 424, 425, 427, 428, 429,
430, 434, 437, 438, 439, 449, 453,
457, 462, 484, 465, 469, 482, 483,
488, 489, 494, 495, 499, 500, 501,
506, 507, 508, 511, 512, 513, 515,
518, 522, 529, 530, 582, 589, 592,
554, 559, 562, 567, 588, 581, 584,
590, 591, 611, 815, 616, 818, 620,
621, 823, 623, 826, 689, 831, 669,
870, 690, 694, 698, 724, 725, 726,
784, 750, 752, 754, 770, 775, 780,
782, 783, 784, 805.
 Demostene, 73.
 Deserti Severino, 115.
 Devit Vincenzo, 132.
 Diritto Romano, 106, 231, 433, 608,
845, 646, 647, 862, 669, 674, 675,
876, 705, 707, 732, 734, 782.
 Diodoro, 226.
 Diogene Laerzio, 217.
 Dionigi d'Alicarn. 247.
 Dionigi Areopag. (P) 46.
 Dione Cassio, 231.
 Dione Grisostomo, 217.
 Dürr, 677.

E

Edda, 233.
 Egger, 602.
 Eliano, 1.
 Eilanieo, 425.
 Empedocle, 23, 237.
 Ennio, 239.
 Ennodio, 262.
 Ephrem (Sant'), 369.
 Epicarmo, 252.
 Epitteto, 556.
 Eraclito, 237.
 Erodoto, 223, 236, 436, 600.
 Eschilo, 90, 91, 184, 243, 254, 525,
553, 558, 667, 868, 793, 703, 791,
800.
 Esiodo, 234, 156.
 Eugenio IV, 665.
 Euripide, 2, 431, 518, 608, 634, 687,
772, 723, 771.
 Eusebio, 169, 248, 260.
 Evemerio, 241.

F

Fabrotti, 702.
 Fantoni, 467.
 Federico II, 807.
 Feste, 433.
 Ferrari Claudio Ermanno, 176.
 Fiebite, 316, 321.
 Filicaja, 555.
 Filmer, 724.
 Fioretti di S. Francesco, 129.
 Flora, 5, 29, 280, 851.
 Fontana (Felice), 459.
 Forcellini, 106, 144, 152, 159, 181,
200, 340, 484.
 Foscolo Ugo, 61, 77, 81, 88, 314,
334, 585.
 Fracastoro, 279.
 Franklin, 407.

G

Gabener, 278.
 Gaetano (Cardinale), 203.
 Galilei, 814, 557, 558, 564.
 Galtuppi, 312.
 Gatti, 250, 281.
 Gellio, 271.
 Gesenio, 235.
 Giannsenio, 257.
 Gioberti, 238.
 Gioja, 131, 267.
 Giordani Pietro, 12, 61.
 Giovanni Grisostomo (San), 25, 639,
686, 812.
 Giovanni Damasceno (San), 123.
 Giovenale, 146, 231, 340, 576, 668.
 Girolamo (San), 48, 112, 123, 260,
369, 638, 654.
 Giustino, 612.
 Goethe, 89, 90, 91, 334, 335.
 Gregorio Nazianzeno (San), 25, 72,
123.
 Gregorio Niseno (San), 285, 379.
 Gregorio (Pietro), 139.
 Gregorio Taumaturgo (San), 123.
 Grozio, 139, 140, 254, 311, 710.
 Grutero, 239, 793.
 Goizot (Madame), 479, 480.

H

Haller C. I., 115, 252, 468, 742,
796, 807.
 Haller, 465.
 Hayne, 33.
 Hegel, 316, 319, 555, 556.
 Hemsterhusio, 242.
 Herder, 21.
 Heyne, 63.
 Hobbes, 537, 538, 539.

I

- Igino, 243, 244, 245.
 Ilario (Sant'), 124.
 Imitaz. di G. C. (libretto dell'), 121,
527.
 Innocenzo III, 657, 663.
 Ippocrate, 468.

J

- Jahn, 776.
 Jamblico, 239.

K

- Kant, 316, 317, 318, 378, 631, 692.
 Kistemacher, 737.
 Krausio, 652.
 Krug, 631.

L

- Labeone, 140.
 La-harpe, 115.
 Latini Brunetto, 98, 105, 262, 438.
 Lattanzio, 422.
 Launojo, 519.
 Le-Cat, 459.
 Leibnizio, 171, 253, 300, 301, 553.
 Leona (San), 195, 659.
 Leopardi, 556, 572, 755, 762, 799.
 Liside, 347.
 Lijargia cristiana, 600, 628, 649, 658.
 Livio, 106, 150, 200, 203, 231, 649,
801.
 Locke, 154.
 Longino, 100.
 Loreozi Bartolomueo, 387.
 Lowy, 463.
 Luciano, 161, 255, 689.
 Luciano, 7.
 Lucillo, 412.
 Lucrezio, 150, 191, 592, 593.

M

- Mabillon, 254.
 Machiavelli, 60, 221, 322, 518, 538,
539, 753.
 Macrobio, 223.
 Maître (De), 698.
 Makeuzie, 683.
 Manou (Leggi di), 613, 675, 697, 702.
 Manzoni Alessandro, 72, 87, 104, 314,
324, 376, 386, 415, 417, 428, 443,
444, 530, 568, 585, 661, 780, 793,
804, 811.
 Marc'Aurelio, 505.
 Mariaunini, 463.
 Mariol, 777.
 Marlés (De), 235.
 Martine (De La), 81, 82.
 Massimo Tirio, 217, 235.
 Mastrofini, 312.
 Materno (Curazio), 762.
 Matteucci, 643.
 Mazzoni, 267.
 Meister, 714.
 Meli Domenico, 687.
 Menagio, 217.
 Monnais (La), 149.
 Messaggero tirolese (Giorale), 109.
 Metastasio, 443, 806.
 Modestino, 645.
 Montesquieu, 687.
 Monti Vincenzo, 99, 470, 511, 512,
557, 572, 587, 745.
 Mozoni, 658, 659.
 Müller, 701.
 Muratori, 538, 551.

N

- Napolcone, 529, 700, 810, 811.
 Necker de Saussure (Madame), 36,
204, 417, 419, 521, 542, 523, 526,
471, 472, 477, 478.
 Nomesio, 379.
 Niceta, 319.

O

- Omern, 39, 41, 48, 49, 76, 110, 156,
161, 186, 203.
Orasio, 23, 31, 32, 72, 105, 111, 144,
161, 191, 203, 231, 234, 415, 425,
439, 499, 510, 512, 528, 542, 569,
571, 593, 616, 697, 740, 757, 758,
788, 770, 816.
Orelli, 5, 604.
Ovidio, 32, 74, 83, 84, 161, 182, 202,
234, 267, 439, 456, 457, 461, 496,
518, 556, 668, 670, 684, 689, 691,
693, 697.

P

- Pabst, 652.
Paganini P., 279, 567.
Palmblad, 237.
Paravia, 25.
Patrizio, 101.
Pausania, 5.
Pellio, 386.
Persio, 231.
Petricari, 262, 266.
Petrarca, 101, 183, 196, 312, 133,
434, 446, 491, 495, 496, 499, 569,
590, 591, 637, 645, 655.
Pietro di Dante, 552.
Pinnel, 239.
Pindaro, 91, 512.
Piodamonti Ippolito, 148, 182.
Pitagora, 2, 212, 347, 565.
Plauto, 61, 68, 195, 418, 988.
Platone, 21, 23, 36, 37, 43, 44, 45,
69, 100, 101, 102, 109, 169, 177,
188, 193, 194, 198, 212, 217, 237,
248, 252, 283, 284, 314, 347, 348,
411, 481, 490, 572, 588, 642, 758.
Plinio (il giovane), 191, 511.
Plinio (il vecchio), 5, 6, 69, 195, 418,
592, 593, 673.
Plotino, 249.
Plutarco, 7, 241, 242, 430, 436, 679,
699, 701, 770.

Poliziano, 181.Porter, 236.Postio, 254.Prati, 373.Prisciano, 446.Procopio, 697.Praperzio, 150, 202, 203, 234, 418,
439, 681, 689, 697, 706, 726, 728.

Q

Quintiliano, 78, 102, 153, 461, 490,
510, 801, 816.

R

Raccogliatore (Giorale), 335.Radulph, 380.Richelieu, 253.Ritter, 239.Romagnosi, 267.Rosl, 208, 209.Rotteck, 652.Rousseau, 253, 254.Rousseau, 35, 138, 140, 308, 309, 333,
334, 335, 479, 535, 539, 540, 541,
542, 589, 795.Ruizart, 384.

S

Sallustio, 439, 512.Sainte-Pierre, 253.Saint-Réal, 546, 547.Scaligero, 205.Scelling, 318, 319.Schardis, 252.Scheneckio, 459.Schiller, 469, 470.Schulten, 431.Scott Gaultiero, 116.Seneca, 203, 246, 292, 347, 425, 433,
495, 518, 552, 576, 679, 782.Senofonte, 7, 213, 701.Servio, 436, 670, 689.Sgricol, 387.Shakspeare, 599, 734.

Sidney, 794.
 Sieyès, 742.
 Simonido, 212.
 Siro (Pubblio, Mimo), 689.
 Sismondi, 41.
 Solopis, 776.
 Smith, 159, 163, 163, 171, 172.
 Socrate, 65, 66.
 Sofocle, 67, 91, 314, 430, 632, 551,
685, 691, 733, 771, 797.
 Spinoza, 357.
 Stazio, 732.
 Stewart, 168.
 Strabone, 236.
 Stuckio, 7.
 Sully, 252.

T

Tacito, 131, 439, 518, 521, 555, 601,
619, 675, 727, 748, 749, 751, 752,
753, 760, 761, 762, 783, 787, 801,
804, 803, 815.
 Tasso (Bernardo), 655.
 Tasso (Torquato), 347, 520, 777.
 Taverna, 207, 210, 446.
 Terenzio, 418, 651.
 Tertulliano, 148, 234, 665, 802, 803.
 Tbierry, 235.
 Tibullo, 231, 717.
 Tinnico, 558.
 Torri, 271.
 Tommaso, 72, 79, 95, 96, 98, 99,
101, 104, 108, 110, 112, 151, 210,
481, 543, 574, 788.
 Tommaso d'Aquino (San), 38, 40, 43,
45, 47, 109, 130, 137, 143, 156,
205, 268, 278, 311, 331, 333, 372,
394, 412, 531, 633, 653, 664, 694.
 Tucidide, 138.

U

Ugo (Vittore), 85.
 Ulpiano, 140.

V

Valerio Flacco, 246.
 Valerio Massimo, 5, 129, 689.
 Valfredi, 313.
 Vallarsi, 260.
 Vallina, 467.
 Varrone, 436, 484.
 Vattel, 251.
 Venturi, 265, 283.
 Verduc, 467.
 Vico, 130, 521.
 Villani, 262.
 Vincenzo Lirinense, 305.
 Virgilio, 39, 48, 53, 61, 63, 70, 79,
80, 81, 147, 161, 182, 184, 203,
223, 233, 235, 252, 255, 256, 257,
259, 264, 273, 343, 373, 417, 434,
436, 439, 446, 462, 470, 494, 521,
531, 532, 562, 584, 671, 689, 670,
693, 710, 711, 716, 717, 718, 720,
723, 725, 726, 727, 733, 755, 763,
787, 788, 793, 814.
 Visconti (Ennio Quirino), 5, 6.
 Vitruvio, 101, 484.
 Voltaire, 469, 470.

W

Wepfer, 467.
 Willis, 467.
 Winkelmann, 38.
 Wolfio, 234.

Z

Zaccaria, 692.
 Zanchi, 205.
 Zanotti, 519.
 Zeiller, 693, 715.
 Zend-Avesta, 223.
 Zoppi Gio. Battista, 508.

Errata

Corrige

PAG.	10	lin.	29	<i>tygerides</i>	<i>tygrides</i>
»	79	»	20	divinamento; rivaleto	divinamento rivelata
»	115	»	20	<i>cum desolationem</i>	<i>ubi solitudinem</i>
»	127	»	31	Buchanant	Buchanan
»	135	»	20	capazio	lapazio
»	365	»	7	la fallacie	la fallacie
»	378	»	26	non non può	non può *
»	631	»	31	preferai	preferirei
»	631	»	23	abbiano gli Elleni	abbian gli Elléni
»	683	»	<i>ultima</i>	dimostrebbe	dimostrerebbe
»	730	»	9	a tutta evidenza	a tutta evidenza

Plap 2007325

Con approvazione ecclesiastica

